

Aux Bords du Politique

政治的边缘

[法] 雅克·朗西埃 著
姜宇辉 译

上海译文出版社

Aux Bords du Politique

政治的边缘

[法] 雅克·朗西埃 著
姜宇辉 译

图书在版编目(CIP)数据

政治的边缘/(法)朗西埃(Rancière,J.)著;
姜宇辉译. —上海:上海译文出版社,2007.8
(当代学术思潮)
书名原文:Aux bords du Politique
ISBN 978-7-5327-4267-7

Ⅰ.政... Ⅱ.①朗...②姜... Ⅲ.政治-研究 Ⅳ.D0

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 049803 号

图字:09—2005—216 号

如有质量问题,请与承印厂质量科联系 T:021—56727956

特约编辑　张尧均

责任编辑　马　胜

装帧设计　张志全

政治的边缘

[法]雅克·朗西埃 著

姜宇辉 译

出　版　上海世纪出版股份有限公司　译文出版社
　　　　(200001 上海福建中路 193 号　www.ewen.cc　www.yiwen.com.cn)
发　行　上海世纪出版股份有限公司发行中心
印　刷　上海华成印刷装帧有限公司
开　本　635×965mm 1/16
印　张　9.5
插　页　2
字　数　109 000
版　次　2007 年 8 月第 1 版
印　次　2007 年 8 月第 1 次印刷
ISBN 978-7-5327-4267-7/B·263

定　价　19.00 元

前言

目前这个版本是《政治的边缘》的改写和扩充，它首先标志着那些已经改变了这个标题的含义的工作阶段。本书的第一版出版于1990年，收录了写于1986到1988年间的三篇论文，在当时为终结的主题着魔的政治和理论的情形之下，它提出了政治的边缘的问题。政府官员和大学以各种不同的论调鼓吹着历史或革命的幻觉的最终完结。有时他们把政治作为一种过时的古董。有时则相反，他们又高歌其回归。不过，这些都意味着同一件事：从今以后政治将摆脱社会解放的种种承诺和所有末世学期待的界域。它已回归其本质，即对于一个共同体内部的种种利益的精明治理。那种无数人为其捐躯的平等性让位给对能带来经济利益并能为社会所接受的平衡秩序的算计。最终摆脱了其革命起源的民主，将复归于对共同体的不同利益及其不同部分之间的平衡所达成的大多数人的共识。

然而，管理的智慧所宣称的这种胜利却伴随着种种怪异的现象。尤其在法国，种族主义和排外情绪的新一轮爆发突兀地揭穿了宣扬以往的冲突已然终结的单调的官方话语。这样，一种新的起源的图景就呈现于终结的版图之上。在后政治智慧的合唱之中，这种前政治时期的仇恨的回归揭示出这些思索"终结"的思想家们对于他们试图超越的历史目的论的依赖。这表明，在政治的某种隐喻的地形学之中存在着现实主义的意图。这就要求我们超越政治的起源和终结的问题而代之以探索其"边缘"的普遍问题，即种种不同的观察其划定领土、设定疆

界、遭遇分裂的方式。这也就意味着回归那些根本性的隐喻：柏拉图所描述的在民主的海洋和真理的大地之间所进行的战争；亚里士多德对于在城邦的诸构成原则之均衡性与其各空间的具体分配之间的一致性的沉思。

以此为起点就有可能重新质询那些终结的话语所引以为自明的概念和时间的框架。有可能重新思索民主、平等或共同体并保持一种双重的距离：对于那些满足于理性化民主的新进展的人，应该放弃荒唐的平等的乌托邦并终结阶级斗争所导致的分裂；然而，对于那些发现了民主形式和平等修辞的谎言之最新罪证的人，应该指出阶级剥削的现实性。在非政治化的自满和揭露政治谎言的怀乡症之间，应该通过批判主导性的同一化和对立模式来界定第三条道路。针对对于平均主义的极权制的揭露，“平等者的共同体”试图揭示在平均主义原则和共同体观念之间的关联中所存在的那种内在的可疑特征。针对那些怀念“人民权力”抑或谴责其以往过失的人，针对形式民主的揭露者，以及那些满足于自由民主的人，“民主的功用”表明了“人民权力”从来都不是一个总体化的主体的自我在场，并且，民主的形式或外表既不是投射于剥削之上的帷幕，也不是对于共同利益的理性化管理的司法程式。“政治的终结”表明，众多世纪末的所谓的具体分析与新的智慧价值不高，它们只是对政治哲学最古老的描述模式和解决方案的重复。关于大众民主以及政治多元主义和市场所提供的享乐的增殖之间的关联的时髦话语，只是沿用了柏拉图对于民主的人的描述。而有关共识民主的新现实主义也是对亚里士多德试图把 *dèmos* [1] 与其自身分离而采取的种种策略的变卖。“政治的终结”是政治的非政治化的终极形式，它从其诞生时起就是政治艺术的悖论性原则。改头换面的古典概念的兴起伴随着已然平息了的现代性的伟大宣言，而它所体现的只是这种政治艺术

---

[1] 西文 democracy 一词由希腊文的 dèmos（人民）和 kratos（权力或统治）这两个词演变而来。——译者

奠基其上的“心理学”的界限。后现代的智慧把政治的安定重新置于亚里士多德的古老原则之上，即大众的混乱情绪的“社会性”聚合。因此，对于分散的享乐形式的明智管理所遭遇到的就是政治的古典心理学所不能或不愿认识的东西：排斥性的“一”的激情，而此种情绪远比大众的纷乱更为原始也更具破坏性。这个难题就要求我们重新把政治作为一种智慧的场所来进行思索，而此种智慧是大众无序的、冲突的力量所固有的。

然而，重新思索政治，并不仅仅是回归其最初的概念框架，而且也要揭示这个观念内在的含混性。如果“政治的”（le politique）被作为哲学思索的对象，那么就其作为不同的派别为了权力和此种权力的实施所进行的斗争这个通常含义来说，无疑这个中性的形容词显然体现出与名词“政治”（la politique）之间的差异。我们谈论的是“政治的”而不是“政治”，这就意味着我们谈论的是法、权力和共同体的原则而不是政府要弄的花招。然而，如果这样做是为了增强名词的含混性，那么，把哲学性的形容词与通俗的名词区分开来是无济于事的。“政治”至少有着一个优点：即它所揭示的是一种行动。而“政治的”则把共同生活的迫切要求作为对象。不过，这个表面上看来并不引人注目的命题却包含着一个构成全部问题的预设：即政府的行为、调节不同的集体生活和群体行动的法规都预设了同一个原则和观念：“共同生活”。因此，有两种看待这个统一性的方式。或者，我们从普遍的人类共同体的本质的角度来进行思索，即，共同体应该追求的共同的善，或维持共同体以便抵御令人痛苦的情绪的最小程度的恶；或者，我们把此种要求视为一种生活方式或社会模式的表现。在这两种情形中，政治问题的焦点都在于澄清统治的各种实践与作为其基础的生活形式之间的关系。这个问题指向权力、根本性的情绪（此种情绪维持着统治与服从之间的关系）以及赋予此种关系以某种风格的生活方式。对政治的思索因此在两极摇摆：或者是有关爱与恨、恐惧与怜悯、服从与统治等各种激情的心理悲剧，它可能上升为神学—政治的伟大戏剧；或者是

有关那些形成某种法律和权力形式的风俗习惯的社会喜剧，它可能上升为“共同生活”的伦理学和现象学。

因此，《政治的边缘》的思索为其对象及其概念的逻辑所限定：一方面是对政治艺术的思索，此种艺术通过对各种情绪的巧妙调节来安定共同体；另一方面，则是对作为生活方式的民主的思索，它导致某种政治集合的方式。本书试图把这种反思推向其极致，甚至改变上面的两种思想的方向：它试图在亚里士多德所设想的修正民主的策略中寻找某种策略原则，而民主实践根据此种原则来反对统治性的法律并抵制出于仇恨而集中的情绪。从柏拉图的民主作为生活方式的理论出发，它试图得出一种双重拒斥的原则，它既拒斥对“形式民主”的批判，同时又拒斥那种把民主还原为自由市场和法权国家的结合。这意味着把政治哲学传统所固有的逻辑转而针对其自身，这种逻辑可以表述为一些关键命题：政治就是管理共同体生活的艺术；民主就是各种人的生活方式；政治就是把多样性民主的法则转化为共同体的生活原则。

然而，这种逻辑是不可颠倒的。改变方向将导致断裂。因此须肯定两个相互对立的关键原则：政治不是治理共同体的艺术，它是人类行为的一种纷争性（dissensuelle）[1]的形式，对于集合与领导人类群体所依据的那些规则来说，它是个例外；民主既非政体也不是社会生活的方式，它是政治主体得以主体化的模式。这个双重否定的原则预设了与政治作为共在的本质这种观念之间的断裂。它试图把对政治的思索从对权力的思索之中分离出来。我试图在“政治、同一化和主体化”之中为这种分离提供根据，并把治安（la police）（作为共同体管理手段）与政治（作为以平等原则为前提的实践）相区别。这种分离使得我们能够给予政治一个更为清楚限定的地位：政治成为两种原则（治安与政治）相对峙的场域，并成为这样的一个形式系统，在其中每一方与

[1] Dissensus（纷争，歧见）的形容词形式，与 conssensus（共识）相对，在本书中也是作者所使用的一对核心概念。——译者

另一方联结在一起。

这就是我自那时起就试图以一种系统化的模式所发展的论点，尤其是在我的《纷争》[1]一书中。在构思于1996年的“有关政治的10个主题”（它比这个文集中的最早的文章，即“民主的功用”晚了10年）中，我试图概述这些论点。标题《政治的边缘》因此并不再仅仅是指涉着那场从“政治的终结”的信念性的（doxique）主题向政治的隐喻地形学的普遍探索回溯的运动。它还意味着一种思想的演进，这种思想由于政治概念的含混性而只能缓慢地发展，而在这种发展过程中，它被导向拒斥其自身的总体性并试图思索这些主体化的特殊模式的出现和瓦解的条件。这些模式有时在统治性的法律和对集团的管理制度之下产生此种人类行为的独特意象：政治作为对可感物的分配所进行的纷争性重新构型[2]，而统治者凭借此种分配来为其合法性提供感性的证据；民主则是那些没有行使权力资格者所拥有的悖论性的权力。

在这些时间跨度达8年的文本和10个主题（我相信这些主题综合了我今天所能作出的有关政治的论述）之间，我插入了三篇写于不同场合的论文。“政治，同一化和主体化”是应邀为1991年在美国举行的一次围绕同一性（身份，identité）问题所进行的研讨会而写的，在这篇文章中我提出了重新划分“政治”和“政治的”概念的一些原则，特别是把政治主体化作为主体化的一种特殊模式来理解的原则。思索政治，也就是思索它的特殊主体的本质和行为，而并不是从一种关于主体的普遍理论中推出这些本质和行为，此种理论总是导向关于权力主体的问题。“他者的动因”是源自1995年应邀就阿尔及利亚所作的讲演，该文研究了此种主体化原则的一种特殊的情况，我称之为对一种不可能的同一化的包容。“不可接受者”是两种表面上看来相互独立的力量

[1] 《纷争。政治与哲学》（La Mésentente. Politique et philosophie），巴黎，加利莱出版社，1995年版。

[2] 对“可见者”与“可说者”之间的张力的深刻分析以及对既成的“词与物”的秩序的置疑和颠覆，详见德勒兹在其名著《福柯》之中的精彩段落（尤其是“积层或历史构成：可见者与可述者”一章）。——译者

的交汇：1993年6月，向让－博莱耶的成就致敬的纪念日，这是1993年6月的一次会议；而在这时，关于移民和国籍的帕斯卡法案(lois pasqua)获得了广泛的赞同。此种巧合对于我来说有利于反思政治和文学的边界，并反思二者在面对这个问题时（“全世界受苦的人”）的相互关系，而这个问题由于从其本质上来说不可能被纳入我们的时代因而被一位来自社会党的总理郑重地排除在时代之外。

因此，这些都是“应时”之作，正如“民主的功用”就已经是这样的作品了，它被宣读于1986年在智利(当时那里仍然实行宵禁)举行的关于民主的研讨会上，而同一天，成百上千的人走上巴黎的街头声援大学生和高中生反对严选制的运动；同样，“政治的终结”提交于1988年法国和巴西联合主办的关于权力这个永恒主题的研讨会，而实际上这个主题演化成了对于一场总统选举中的谋划策略的讨论。同样，在这些文章中也谈到了法国的新种族主义的动向或者波斯尼亚的种族战争。思索政治的边缘，也就是思索“时势”怎样凭借舆论的操控者扰乱了所谓的政治事务的秩序——那些和政府的管理者相互关联的舆论的操控者——并再度提出这个问题：即“政治”到底意味着什么。政治的总体正是试图在由对经济利益和社会平衡的管理所持续占据的表面之上勾勒出其自身所特有的行动及赌注的轮廓。

这种关于“时势”的观念决定了这里所收集的文章的某种用途。每一篇都可以被作为一部独特的剧本来读，意在再现某一个“当今焦点问题”并从中提取出能够激发政治思想的内容，这里的“政治”是作为人类行为的一种特殊模式。每一篇因此都既依赖于它所依据的时势情况，又依赖于某种独特的理论构思，我们可以从特殊的经验事实与对于政治问题的个人理解之间的关系这个角度来判断其时间背景。某些事件已经在记忆中淡去，而理解它们的某些模式在今天看来也绝非完美。我不可能对其进行反思性的修正但又不改变那些思索所具有的独特的意义。反之，如果有可能从其所讨论的问题的角度对其进行进一步的澄清和精确化的话，那我就没有理由保留那些含混的表述。同样，也没

有必要保留那些偏离了讨论的真正目的的表述。因此，在不更改这些文本的结构的前提之下，我尝试在不同的地方进行修正，以便在我看来能够消除某些含混并试图在其展开的过程之中澄清这样的观念：即对于我来说，这些文本是开放性的。因此，我更关注的不是保持这些文本的真实性而是力图使得它们对于今日的读者来说更为有用。

《政治的边缘》的第一版由 Osiris 出版社于 1990 年出版。我感谢出版社的总裁，达尼埃尔·勒比戈，他使得新一版得以问世。我同样感谢斯泰法尼·格雷古瓦和埃里克·阿桑，他们相信这本著作应该获得新生。最后，我要感谢所有那些 10 年来激励我不断地投入到工作中的种种关切。

目录

第一部分

从“政治的”到“政治”

政治的终结和现实主义乌托邦

1. 承诺的终结

政治的终结，这一今日遍及大街小巷的传言，往往被描述为一个特定时代的终结，而这个时代是通过一种特定的时间的运用，即承诺的运用而标划出来的。在法国政界，这个终结非常明显地体现于社会党从第一个7年任期向下一个的过渡。1981年，社会党的总统候选人作出了110条承诺。不是100条，是110条。夸大是承诺的本质特征。1988年，他重新当选，但是却没人质询在那些承诺中他到底信守了多少。相反，专家的意见称赞道：除了一个例外（我将回到这一点上），他实际上再没信守什么。专家指出，正是在这7年中，他和我们一起改变了时代。我们一扫上个世纪所遗留下来的“厚重的哲学的和文化的灰尘”。19世纪是一个理想民族的世纪，是共同体的承诺和乌托邦岛的世纪，这个世纪的政治所构想出的未来图景实际上演变成了一个我们的世纪险些坠入其中的深渊。我们的总统候选人的新立场正是吸取教训，并改变发展的方向。承诺正是造成祸害的原则：它预先提出了一个共同体发展的“目的”（*telos*）[1]，而其崩塌的碎片却变成了致命的石子。不作承诺的总统最终揭露了政治与未来以及其他种种观念之

[1] 希腊语，“终点，目的”之意，与arche（“开端”）相对。——译者

间长期以来的牵连。政治不再作为驶向乌托邦岛的隐秘航行，从今往后它将作为掌舵和弄潮的艺术，作为经济增长和“生产”（*pro-duction*）[1]的自然的和平和的发展，这种“生产”融合了古希腊的“自然”（*phusis*）概念和逐步推进事物的日常生活的艺术，而那个疯狂的世纪把这种生产和承诺的致命策略混为一谈。

一种特定的政治终结的观念还体现为：把政治世俗化，正如把与个体和群体的产生和繁衍相关的其他行为的世俗化一样；抛弃与权力相关的幻觉，抛弃唯意志论的表象，即把政治艺术作为实现解放和幸福承诺的计划。抛弃把政治的“权力”（*potestas*）与某种观念的 *imperium*[2] 以及群体的目的（telos）相等同的做法；使其与劳动、交换以及享乐这些世俗化行动的力量相关联；构建出一种与世界的节奏、万物的声响、能量、欲望和信息的流通同步的政治实践：一种彻底当下化的政治实践，而未来无非只是当下时刻的拓展，当然，这是以必要的纪律和裁员为代价的。这就是那些现实主义者们认为我们现在正在接近的新的时间性。在他们看来，我们最终进入了20世纪，虽然晚了几十年。

毫无疑问，正是这种观念造成了延误。尤其是它对于现代性作出了一个古怪的描述。我们这个世纪的大部分时间都是作为在前的世纪的未来（恶梦）而度过的。而它险些就通过同化将要到来的世纪而建立起自身的连续性。它处于两个世纪之间，这将是完成革命的时机，也就是说，同时完成对于政治的王权形象的摧毁和对于此种摧毁所具有的革命形象的摧毁，以便最终进入一个同质性的时代，一个摆脱了过去和未来的双重统治的时间性。

与这个不再通过承诺来进行分化的时代相一致，理应存在着一个不再有分化的空间。政府的行话往往把它作为中心。它不再指处于其他部分之中的一个部分，而是对于政治空间的新格局的笼统称呼，此种格

[1] 作者这里把 production 故意拆开：pro-拉丁文词根，意为“向前”，而-duc，-duction为拉丁文词根，意为引向、引导等。——译者

[2] 原系罗马法上的术语，有统治、支配、权力、命令或指挥权之意。——译者

局形成了一种共识性力量的自由展布，它完全适合于生产和流通的非政治性的自由展布。然而，如果宣布时代的开始和终结是轻而易举的话，那么从经验层次上为其定位则产生了许多其他的问题。中心不断闪避。政治的终结看起来毋宁说是分化成了两种并非同步的终结——承诺的终结和分化的终结，并且实际上产生了“政治的终结”的两种派别：一派宣扬新的时代，另一派则强调新的共识。

1988 年法国的总统选举为我们提供了这方面的例证。希拉克总理，这个被击败的候选人，实际上和新时代的观念是非常一致的。面对一个被他称为好作承诺的 19 世纪的老人的候选者，他呼唤着将要到来的世纪的朝气，以及不断推进新事物的事业的蓬勃动力。他正是让我们选择朝气来抵抗老迈，并让我们认识到今日在权力(pouvoir)的实施和力量(puissance)的自由展布之间的类同化。他想再度把悔过置于承诺的循环之中，而这就揭示了他在不作承诺的举动之下所试图掩饰的东西：他不可避免的仍然是一个作承诺的人，一个宣布了他无力办到的事情的人，他只是把陈旧的事物远远推开，而并没有逐步推进新事物的实现。这个总理候选人与那个好作陈旧的承诺、不能或者说不敢承认其承诺的老人相对立，他是一个充满动力的人，一个能不断推进新事物的人，对他投注，就能够让我们在第三个千年之中立于不败之地。

当承诺使得权力变得无力或荒谬，就出现了应使得力量自然实现为权力的话语。这种表面上看似独一无二的话语与此种关于承诺的终结的思想相一致，与完全掌控公众舆论（知识阶层的和大众阶层的）之喉舌的超意识形态的政治相一致。这是一种不胫而走的话语。然而，尽管如此，或正因为如此，它可以说是生不逢时。对于这种看似将具有持久影响的主导性的社会学话语，总有至少那么一刻它是行不通的：这就是当那些候选人在面对面的电视直播秀中孤注一掷的时候。这个时刻，充满朝气和活力的总理体验到了这一点：对于拒绝作出承诺者，不可能迫使他承诺或背弃其承诺。不可能迫使其发动致命的一击。他想迫使对方同时承认承诺和力量、话语和现实、作出承诺却从未实现的人

和充满活力并不断进步的人。然而，在我们时代的所有话语之中都涉及的这种话语模式，至少有一刻它没有被理解——既没有被这种话语所针对的对象、也没有被那些对这场唇枪舌战进行仲裁的观众们所理解——这个时刻就是作出结论的时刻，在那时应完成从力量到权力的转化，把他的表演转化为能力的证明和对权力的享有。

那么，为导致这个如此自然地表现为非结论性的结果，到底发生了什么呢？基本上没发生什么。面对这个为了使我们进入新千年而以力量来获取权力的候选人，他的对手只需采取另一种立场就足够了，即不是趋向目的的旅程而是面临的深渊；他须做出的不是承诺而是其反面，即对于最坏情况的预期。[1]这也是我即将讨论的唯一一种预期。在这种情况之下，总统候选人不作任何预期，只除了最坏的情况——分裂、内战——目的是不使人们被这二者所诱惑。他把这场人们认为已经过时了的战争作为选择的令人生畏的界域。他因此提出了政治的另一种终结和另一种界限。这种终结和界限使得承诺和力量都失去了有效性，而它的沉默表明其存在只为了一件事：团结，并维系那种阻止社会坠入深渊的“一”的力量。针对那种作为促进世界活力之艺术的政治，它把政治视作以“一”的力量的合理性使用来阻止内战爆发的艺术。它甚至以政府辞令的形式来使我们理解这一点：那种认为大众颠覆了陈旧的二元对立并在自身中实现和平的观念是错误的。团结的“一”的力量和分裂的双方，这二者之间的关系导向了一种艺术，即政治，和一种德性，即权威。

2. 古典的回归

对最坏情况的预测足以使得政治终结的空间发生转化并把后者引向

[1] Promettre从词义上来说既有承诺又有预期，很显然，对于最坏的情况只能作出预期。——译者

其起源处的神话叙述。它从另一个方面获得“权力”，即，不是朝向人们所肯定的那种作为我们未来的生产性能量的“潜能”（*potentia*），而是朝向先于它的神话基础，圣贤的“威权”（*auctoritas*）。面对想通过对比总结来证明其力量的挑战者，总统候选人只是回答：我们都不擅长于推进事物的发展。然而，在其他方面，我们却并不一样，这就是在所有事业之前首先必须被排除的那种潜在的可能性，即分裂的威胁。面对此种威胁，“权力”非常自然地从“威权”那里得到肯定，而后者被我们第五共和国的宪法“精神”视作最高和首要的美德。“威权”作为先于法律与权力的行使的美德，李维[1]告诉我们说它是古希腊的埃万德尔[2]所拥有的美德，他是赫耳墨斯的儿子，他在埃内[3]的后裔特洛伊人之前、在罗马建立之前统治着台伯河之滨，拉丁的领土。李维告诉我们，埃万德尔使得牧羊人服从自己，更多的是由于其个人的威望而不是由于命令的强制性的手段与标志。李维随即给出了此种权威的根据。埃万德尔是值得尊敬的。他由于在文字方面的出众造诣而获得尊敬，包括口述的或者书写的内容、以文字的形式被宣布和被阐释的内容。

这就是“威权”与文字之间的最初的联系。作者（*Auctor*[4]）是精于传布信息者。他能在世界的喧哗之中辨识意义。埃万德尔，作为神的信使和女祭祀所生之子，很明显是这方面的典范。在牧牛人在河边关于偷窃公牛和谋杀的争论之中，他辨认出了神的在场，在一个公牛偷窃者外表之下的赫尔库勒斯的在场。埃万德尔领会了神意并平息了争辩。这就是文字的奇迹。

---

[1] 蒂图－李维（Tite-Live），生于公元前59年，古罗马历史学家，著有《罗马史》。——译者

[2] 维吉尔名著《伊尼特》中人物。——译者

[3] 即埃涅阿斯（Aeneas），安喀塞斯（Anchise）与阿佛洛狄忒（Aphrodite）所生之子，特洛伊王子，为特洛伊战争中的英雄之一。——译者

[4] 英文语词中，作者（author）和权威（authority）是同一词源，同样，就字源学而言，author又与auctor有着密切的关系。在中古时期，不同的学科都有其作者（auctor），他们为这些学科奠定了基本的原则和规范。——译者

很明显，这种奇迹还在持续。面对那些试图在承诺的游戏之中令其窘迫并迫使其认错的人，总统候选人密特朗并不做答。他更偏爱书写。这篇文章题为：“致全体法国民众的信”。自由思想家们随即冷笑：那么厚的一封信，在法国人中有谁会读它呢？这些自由思想家们的天真真是让人觉得不可思议，在他们看来，在某种现实面前，书写在纸上的文字永远是站不住脚的。然而，密特朗的回答是明确的。有多少人会读这封信并不重要。关键的是它被发表并签署。我并没有因此低估民主教育的意义，因为正是它使得作者能够获得灵感；同样，我也没有低估公民的意识和在对形势了若指掌的情况下进行选择的愿望，它们使那些专注的读者对他产生了兴趣。不过，关键之处并不在此。面对那些野心勃勃的对手，总统的书写想表明的是：还有另一种不同的人格，一种赋有文学上的神迹(miraculum litterarum)的存在，一个作者。

人们都知道密特朗总统对于作家们的鉴赏力。对于那些自由思想家们来说，政治就是一场表演，而他们认为密特朗只会为美术馆培养知识分子。然而，作者并不是知识分子。作者是担保人。他是精通文字者，能够澄清意义，因此能够在世界的喧嚣之中主持公正；他的强大源自通过文字的手段来平息争端和危机，通过辨认意义的能力来团结民众，并凭借此种先于权力实施的能力来实现安定。与那种充满创造性能量的活力相对立，他拥有的是增强破解意义的力量的象征能力，因而是一种能够促进社会的一致与和谐的能力。这样，在对现代化的重要共识（很明显，在这个问题上所能够进行的无非是在年轻人和老年人之间的选择，现代生活总是在同样的意义上做出此种选择）中出现了一种非常古典的特征。充满活力的年轻人作为创造者并没有使其资格获得承认，而这种资格使得其能够领导我们跨越第三个千年的门槛、一个和平社会和世俗化政治的千年。在政治紧缩的关键时刻，与这种被认为是现代性的观点相对，更为令人信服的是年迈的政治家的古典观念，他成功地采取了作者的古老立场，这种作者划定了深渊和焦虑的边界并成为保证人；执行此种安定手段的保证人是在世俗化的社会中自发产生

的，他和一种存在了数个世纪的艺术相关，即政治这一古老的艺术。因为，年迈的作者所提议的毋宁说是到处被称为现代性的任务：缩减政治，使其世俗化与非军事化，去除其中所有那些不能有助于共在的成功机会最大化以及社会的简化管理的因素。

他把安定社会作为政治的任务。不过，同时，他也揭示出了政治自身的悖论，这种政治被视作统治者的艺术、被作为政府的具体实践和哲学的宏大理论之间的古老关联。此种政治的任务被界定为政治的缩减。根据我们处理社会范畴和政治范畴间关系的方式，此种缩减可以以两种方式进行描述。缩减政治，在某种意义上意味着把其还原为安定个体和群体之间的关系的功能，同时去除其在社会分化上所具有的重要性和象征功能。另一方面，这还意味着解除政治划分的象征性功能以促进社会自身的拓展和活力。然而，这种双重的缩减（通过政治而实现的社会的缩减以及通过社会而实现的政治的缩减）却并不是我们这个世纪的自然倾向以及能够实现此种倾向的种种事业。在政治艺术的逻辑之中，理性化集合的“一”并不意味着我们须为之奋斗的目标，而是对始终切近我们的古老深渊的表象。社会和政治的相互安定是一项古老的事业，而政治艺术始终把这项事业视作其悖论性的本质。政治艺术，就是致力于缩减政治的艺术。这是一种自我缩减的操作。因此，“政治的缩减”可能正是政治的实现，是其古老的特性在不断更新中的实现。而此种政治技艺（tekhnè politikè）的双重性可能正是哲学不断对其进行理论思索的对象，这种思索超越了“古代”和“现代”之间的对立。它使得此种不断更新的终结与对于基础的思索相关联。

3．亚里士多德与中间主义的乌托邦

彻底思索此种开端和终结之间的邻近关系促使我们重新审视古典政

治哲学的观念。 而这项工作我不拟在此进行[1]。 我在这里只想暂时指出一个问题：像列奥·施特劳斯那样把《理想国》或者《政治学》作为政治哲学的经典和范型，这可能是消除了哲学和政治之间的原初的张力：即《高尔吉亚篇》中提出的“寻求政治事务中的真理”的欲望和终结政治、不想再探讨这方面问题的欲望的并存。 无论如何要终结政治，终结其自发的、民主的状态：大众通过服从多数决断的方式来进行的无政府式的自我管理。 对于柏拉图来说，人民(dèmos)就是那种占据着政治共同体的舞台的粗拙生物的令人难以容忍的散朴性(facticité)[2]，他们从来都没有作为一个同一性的主体。 正确称呼它的名称是 *okhlos*：即乌合之众，也就是说，由总是相互差异的个体所形成的种种群体的无穷动荡状态，他们生活于欲望的不连续状态和情绪的分裂作用之中。 从此种描述出发界定了一种原初的二重性，一种哲学和政治之间的关联，它同时是完全内在性的和彻底超越性的，这种关系阻止了像“政治哲学”这样的事物的存在。

除了柏拉图式的重新奠基的激进态度之外，这种分裂在一种更为隐蔽的张力之中体现了其复杂性，这种张力正是亚里士多德的《政治学》的写作动机。 试图令大众服从于“一”的法律这个表面上简单的目的实际上被置于一种差异的张力之中，而此种差异从未彻底消失于思索政治艺术和面对大众的问题这两种方式中：作为依照有理性的存在者的“目的”(telos)而进行的对于人类共同体的组织，以及作为针对社会分裂这一野蛮现状的补救措施。 《政治学》因此向我们描述了政治的两种起源：一种是在第一卷的开始所描述的好的起源：在动物性的音素(*phonè*，声音)和人类的逻各斯(*logos*，言语)之间的区分，以及逻各斯自身所具有的那种权力，它在共同体的范围之内散布关于有益和有

[1] 我已经在《纷争。 政治与哲学》的第四章中给出了进行此种重新审视的基本原则。

[2] 这个词根据《存在与虚无》的中译本(陈宣良等译，北京三联书店，1987 年)译出，因为它强调的是政治主体的那种自在而非自为的状态，和后面的 sujet 相对立。 ——译者

害事物的情感并以此导向对于正义和非正义的共识。同样，存在着一种坏的起源，这是在第四卷中所描述的，这种起源把矛盾律的逻辑和一种事物状态的散朴性相关联。在城邦中存在着富人和穷人。这两个群体构成了城邦的要素和部分，因为它们分别体现着不能合并的独立原则。人们总是可以认为农耕者成为战士或者工匠出席立法会议。然而任何一个政体都不能做到的正是使一个人同时成为富有的或者贫穷的。在城邦的整体之中，政治问题起始于那些占大多数的没有财产的穷人（aporoi）的存在，以及那些少数的拥有财产的富人（euporoi）的存在。城邦上下都认识到这两个不可还原的构成部分的存在，它们总是处于潜在的争斗之中，并且总是通过它们被给予的名号和被认识的原则来表现和再现自己：对于那些穷苦的大众来说，就是自由；而对于那些少数的富人来说，就是德性。这样，富人和穷人就总是拥有着共同的事物，即中项，这个中项处于利益和荣誉、物质利益和精神资本之间。

这里有一个范例。自从梭伦在雅典废除了债务奴隶之后，在城邦中出现了大量这样的穷人，法律和命令不适用于他们，但是，在城邦中他们为数众多，作为自由人，他们为自身要求作为政治共同体所拥有的共同的名义和身份：自由。从这里出现了政治艺术的第二种规定，用当代的概念来说，就是容忍的艺术：容忍那些不可和解者，容忍富人和穷人的共存——这些穷人不再被人遗忘，而是同样属于城邦的中心。

政治的这个首要任务，我们可以准确地描述为社会（也即财富的分配）的政治性缩减和政治（也即权力及其与之相联系的精神资本的分配）的社会性缩减这样的现代的概念。一方面，它涉及通过对税收、债务和控制权的分配来缓和富人和穷人之间的冲突；另一方面，它涉及在社会行为的自发性中寻求对（与占据中心相关的）情绪进行缓和。理想的解决方法、政治通过社会的理想的缩减，就是从同音推出同型：中心应处于中间，城邦的政治中心（meson）应为中间阶层（to meson）所占据，这个阶层既非富有也非贫困，既非穷人，也非富人，他们不必在

其社会空间和政治中心之间进行穿越和运动。中心不再是离开或朝向边界的张力的中心。执政官（les arkhaï）[1]——在其中本原（arkhè）[2]（城邦的统治权）得到分配——不再是一些人竭力攫取的战利品和其他人不断逃避的重负。在这个第四卷中所提出的解决方案之中，政治的完善趋向于其自我抑制。中心和中间的重叠使得服从于逻各斯是"轻而易举的"，因此，与其说这种逻各斯是进行讨论的场所，还不如说它是一种人们服从的力量，正如一种生物服从于其机体的法则一般。不幸的是，此种实证性的解决方案仍然是理想性的。人们几乎在任何地方都难以找到一个如此的制度。对于此点，亚里士多德还有一个社会学上的实证性的解释。城邦太小。它没有为那些中间阶层的发展提供空间。人们会说，正是在那里，存在着一种对于未来的预感。与民主城邦的理想相对立，亚里士多德提出了民主的真正的未来，即现代民族国家的中产阶级的制度。然而，这也许仍然是一种乌托邦，一种现实主义的乌托邦：不是那种处于遥远岛屿的辉煌的乌托邦，一个不在任何地方的乌托邦，而是一种难以觉察的乌托邦，它试图联通两个相互分离的空间并以此形成一种社会的"中项"或者说政治的中心。不过，我们知道，中产阶级与第三产业，这些都是在我们的社会中大量产生的事物。然而，中心、中心之间的重合，这却是我们一直在探寻的。通过中心而实现的治理对于我们的现实主义政治来说仍然是乌托邦。因为，现实主义同样是一种乌托邦，这正是我们通过亚里士多德的范例所看到的。

因为，乌托邦并非在别处或者作为未实现的梦想的未来。它是一种理性的建构，这种建构使得一种思想的空间和感知的或可感知的直观空间相重合。现实主义既非对乌托邦的明确的拒斥，也非对于"目

---

[1] arkhon 的复数形式，在古希腊的司法体系之中，arkhaï 指的是那些法庭的官员，他们可以主持调查庭，但却无权决定法院的诉讼程序。——译者

[2] 亚里士多德《形而上学》中的术语，来自古希腊神话中的女神阿耳刻。——译者

的”的遗忘。它是一种构想“目的”的乌托邦式的方法，它试图在当下的交叉路口上重新发现理性的指引。试图在关于“中间”的哲学理念和中产阶级以及公民空间之间建立起一致性，这同样是试图实现柏拉图的构想：在“一”的法则之下来治理“多”，建立合乎尺度的统治来取代民主的“不定”[1]。哲学终结了政治的区分，并引入了其自身的关于政治的区分，它利用了隐喻的手段，这种手段既使得它完全从政治的经验性之中脱离出来，但同时又使其与后者完全一致。

当然，除了这一点：中间并不足以占据中心。如果社会缺乏政治的调节，那么就应该反其道而行，使政治承担其治理社会冲突的功能。然而，准确地说，要想达到这个目的，它只能进行自身的缩减，消除中心的意象和与之相接近或者相分离的虚构的张力。政治艺术因此进行着另一种确立政治空间、社会空间和地域空间之间的一致性的操作：间距的一致。政治艺术是积极地利用民主的矛盾的艺术：对于它来说，“人民”就是一种向心力和一种离心力之间的结合，这个仍然存在被分散的悖论：非政治性的个体形成一个政治群体。“人民”不断地与自身相分离，并被分散于大量的娱乐场所和不连续的快感之中。政治艺术试图把“人民”的不连续性转化为间隔，这种间隔使得它的力量脱离其动荡的状态和其自身。

这就是《政治学》第四卷和第六卷中在好的与坏的民主形式之间进行比较的用意所在。与其界定一致，坏的民主指的是这样的民主形式，在其中“人民”行使权力，它占据着城邦的中心，与公民大会(assemblée)所在地仅一步之遥，并觊觎执政官的职位。与此相反，好的民主是那种最接近于 *politeïa*[2] 的理想政体的民主，它于“人民”之中设置间距。通过纳税或某种其他的手段，它使穷人远离中心。在这

[1] 阿那克西曼德（Anaksimandros）哲学中的核心范畴，作为世界的始基。——译者

[2] 在《政治学》中用来指称混和均衡的政体。——译者

里，法律“由于资源的稀缺”（prosodôn）[1]而起统治作用。

Prosodos 是一个值得注意的词。在首要的意义上，它意指边界，即道路与其终点相接之点。在政治学的语言之中，这种边界具有了一种更为明确的含义：它是为了在公民大会中进行陈述而到场这一事件。然而 *prosodos* 还指使到场和出发成为可能的那种时间上的盈余，一种允许出席公民大会的盈余：此种盈余与工作和它所保障的生活相关。这种所缺乏的增补，它并不是像金钱一样是必要的。它不过是时间和闲暇的盈余。缺乏前往中心的闲暇，因为距离中心很远，因为人们无法为了前往中心而放弃工作和每日的收益。

这就是在第六卷中所揭示的乡间民主的益处，尤其是对于那些与城市相隔甚远的乡村。在那里人们能够拥有一种好的民主，甚至是一种好的 *politeïa*，因为：农民没有时间来召开很多次的集会，也没有占据中心的时间。他们宁愿工作也不愿浪费时间去搞政治。他们拥有从事政治的可能性（*exousia*）[2]，然而却宁愿把这种责任交给那些拥有“实体”[3]的人，后者拥有足够多的财富使其能够为政治牺牲时间。这种完备性是通过背离中心而实现的。因此，公民应该远离其最高的权力中心。为了政体的运作，应该具有某种品质。然而这并非是公民的某种品质，而仅仅是其所在空间的一种特性。不应该存在紧邻着城市的围墙的乡村，并且，应该在社会和政治之间，但也同样在公民与其享有公民资格的场域之间划分边界。在政治的边缘，应该存在着间隔和空间。

当然，这个无人区域[4]仍然是种乌托邦。在城邦的广场上总是聚集着人群，在 l’ecclesia[5]的周围也总是人头攒动。这就使得保障不在

---

[1] 《政治学》，1，IV，1292b 37/38（中文版参见商务印书馆 1965 年版，吴寿彭译，第 194 页。——译者）。

[2] 希腊文，可以翻译为“权能”，指的是采取行动的自由和对此行动拥有的权力。——译者

[3] ousia，亚里士多德的核心范畴，即事物的“其所是”。——译者

[4] 原文为斜体字，并且为英文（*no man’s land*）。——译者

[5] 希腊文，或 ekklesia，意义是“被召唤出来的人”（ec-为“出来”，而 clesia 为“聚集”），在亚里士多德的《政治学》中即“公民大会”。——译者

场者的公民资格的法规在所难免。在那些“大众被迫迁居乡间”的民主制度之中，“如果没有居于郊区的大众的出席”，那就应该“不召开公民大会，即使在广场上聚集着人群”[1]。简言之，没有那些不在场者就不应该召开公民大会。一种彻底自我缩减的完美规则，也是对于中项原则的嘲讽性的逆转。这里不是通过在场者而是通过不在场者来确保中心，也即通过分散利益的间隔的功能。不过，这种现实主义仍然是乌托邦式的。不存在这样的阶层，他们通过其在场或不在场能够协调政治场域并摆脱自身的边界。好的政治理应在现实的秩序与虚构的感知这个双重性的平面之上预测那些划定边界的格局。为了实现这一点，应该通过分布场所来重新分布情感，并在人们给予一些人的事物之中去除那些合乎其他人愿望的特性。最好的例子正是无薪酬的法官职位。通过保留“实体”的特权，这一做法允许给予所有人以“权能”。也正是由于这种做法，每个人都会占据适合于他的位置并获得满足。穷人并不希望拥有法官的职位，并且他们并不嫉妒那些行使法官权力的人，因为这种职位并不能带给他们利益。他们出于获取利益的私人情感而自愿放弃了追求荣誉的公共情感。富人将行使法官的职权但不能因此而增加其财富。无疑，他们甚至将不得不损失一些财富。他们将为了满足其情感，满足其集体荣誉感而付出：正因为他们是“最优秀的”，他们不想被那些“不太优秀”者所统治。这样，私人的情感和公共的情感将得到很好的分配。应补充的是，那些穷人通过自愿献身于劳作，将发现使自己成为富人的手段。我们也可以将此视作循环，并指出他们也可以参与到执政官所带来的得与失之中。然而亚里士多德并没有这样做，他相信大众的真正情感只在于获取利益，而他们只是通过缺席的方式才与政治相关。现代人形成循环的观念：他们承诺，只要穷人能够使自己变得富有，就有机会进入占据正义中心的幸运的阶层。然而，亚里士多德揭示了本质：“现代化”，作为“政治的”终结

[1] 《政治学》，1，VI，1319a 36／38。（中译本第321页。——译者）

的“政治”，这种终结和其起源被混淆：通过社会来缩减政治和通过政治来缩减社会的艺术。通过重新分布场所和（以其为目标的）情感、对场所的感知以及与这种感知相关联的情绪，政治艺术对政治进行缩减，它创造的社会是这个目的的自然实现所缺乏的。它于共在的冲突状态之中创造出分化并共存的利益的间隔。它促使形成这样的社会，在其中私人和公众得以和谐共处，而他们之间既存在着间距，也存在着追求荣誉的公共情感和追求利益的私人情感这两种实践之间的相互分离。

但还存在着一个与另一个界限相关的问题：政治的自我缩减最终接近于对“政治”的政治上的否定，以及统治性的私人领域对公共空间的吞噬，即专制或独裁。最好的民主制度，甚至是好的 *politeïa*，在其中公民对有利可图的活动而非符合公民资格的活动的偏好得以满足，简言之，这种好的政治制度与实现市民的非政治性满足的好的制度相一致，但是它难道不也同样使得那些消灭公共权力的独裁的动机——那种自闭于一己之利、或者说私人利益的愚蠢之中的个体的狭隘思想，或那些失去了集体行动力量者的无力——发挥作用么？公民的狭隘思想、猜忌与无力，这些就是独裁的手腕，不过，好的独裁者有可能更像好的政府，因为它会自发地倾向于采取更好的措施来维持社会安定，在第六卷中列举了这些好的措施。好的独裁者的典型：庇西特拉图[1]在《雅典政制》中记载，他的执政措施易被错当成好的乡村民主的规则。他自己出资给农民以便他们能够购买土地，这出于双重目的：使他们不浪费时间在城市里闲逛而是分散地居住于乡间；通过拥有适度的财富以及对于私人事物的操劳，他们就将不会有欲望和闲暇来从事公共事务。

分散的政治。为了不被这种政治的双重“终结”的相似性所困扰，亚里士多德提出了一种确定性的解释：庇西特拉图以政治家而非僭主的方式来进行统治。这是以使我们陷入悖论为代价的。去政治化，

[1] 庇西特拉图（Pisistrate，前600—527），雅典僭主。——译者

这正是政治艺术的最古老的任务，它在其终结的边缘获得其成功，并在其深渊的边缘获得其完美。

这种政治对于自身的废黜，也是哲学用来在经验性政治的无序和民主的无序之中实现尽可能接近政治之善的形象的手段。此种实现过程要通过一种特殊的中介：在“目的”的超越性和政治的格局之间，亚里士多德为建立于中心之上的现实主义乌托邦留出了空间，这是一种自身变得有序的社会，它同时消除了其自身的分化和试图占据政治中心的情感的分化。在政治艺术的哲学实现的过程中，这种乌托邦是一个趋于消亡的时刻。然而，现代性所固有的任务也许正在于使得这种趋于消亡的第三项得以实现。这将是现代性的乌托邦——从哲学的乌托邦中分离出来的碎片或者解放出来的中项：社会学的乌托邦：它把自身的解放当作社会的解放；一种内在于社会的理性的乌托邦，它迟早将宣告哲学和政治的共同的终结。

4. 无边界的民主

这种政治的社会学终结的到来，我们无疑可以在托克维尔那里得到最好的证据：他的分析揭示出一种在政治英雄主义的怀乡症和对于民主（这种民主作为社会的和平的自我调节）的确认之间的张力。在《美国的民主》一书中，他提出的难道不正是对于亚里士多德思想的现实性所进行的深入思索吗？社会的平等、狭隘思想的体制以及对政治平等进行修正的温和习俗的体制、公民大会和执政官通过民主潮流的后裔而实现的蔓延，这些不正是最接近亚里士多德的直觉的稳定的民主的现代意象？托克维尔的才华正在于：在现代民主的社会性之中辨认出一种处于中心的同时性和间距的同时性之间的混合意象。亚里士多德的计划所要实现的与其说是一个社会的阶层（处于“中间”的中产阶级和处于周围的拥有公民资格的农耕者）还不如说是一种社会的状态。政治

的安定所实现的是一种远比代表“正义中心”和中产阶级的政府要更为深刻的变化。它所实现的这种新社会性被称为社会地位的平等。这种平等为调整政治和社会之间的关联而适时地提出了自己的方案。最精明的政治家所没有做到的，即创造一个自我调节的社会（它对社会的政治性逾界和政治的社会性逾界进行自发的限制），这些正是社会地位的平等化的适时方案所实现的。社会地位的平等通过对政治情绪的聚合来确保其安定。消除了源自间隔和区分的情绪（荣誉），这就开启了这样一个社会空间，在其中所有围绕着中心所形成的古代的张力通过分化、通过兴趣点和兴趣满足点的无限增殖而实现自我协调。个体性的膨胀以及与之相关的满足方式的多元性远远超越了必需品的单纯范围和追求获益的唯一欲望，这些都肯定了和平共存的规则以及保障不同的满足方式共同存在的集体性原则。此种秩序之中的一个关键词就是：“温和的习俗”，而雅典民主曾高度赞赏了这种“能力”的等价物，柏拉图曾诋毁过它，而亚里士多德则试图不再通过大众的放任自流而是通过中心和中项的重合来确保它的实现。“温和习俗”，即对于间距所产生的暴力情绪的平息，它确保了在规则和满足方式之间建立关联的可能性，因为，通过同样的运动，富人和穷人之间的对立不再使得政治空间发生极化，并且“特性”和“共性”（*koinon*）[1]、私人和公众所结合的利益在社会的整个表层进行重新分配，这就确保了这种微小的德性的能力，它在所有人之中被平等地分配，因而比那种某些人所拥有的卖弄的、挑衅性的德性更能保障和平的实现。而这无疑是与上帝的旨意相一致的，尽管对于那些怀有英雄主义政治之怀乡症的“卓尔不群”的灵魂来说，看到这一点绝对是令人悲哀的。

因此，政治的完成，在无—尺度者（即民主的“不定”）之中的一种尺度的实现，这些都在“不定”之中、在其新的存在模式之中实现自我协调。然而，对于这一点，存在着一种边界和条件。如亚里士多德

[1] 希腊文，英文中的 common 一词即衍生于此。——译者

所指出的，边界就是这样的一个点，在其上自我间距化的政治变得非常接近于独裁主义和这种“监护权力”的统治，而此种权力所固有的能力就在于通过使社会处于平等、私人利益的满足以及情绪的自我调节的状态之中而进行稳定的统治。而其先决条件，就是一种天命的存在。对于荣誉政治的否弃就使得我们转而求助于一种天命的观念，它能够比对英雄时代的怀乡症更好地洞察善实现的道路并确保它与专制主义道路之间的差异。社会学的乌托邦首先只有通过对天命的世俗化才能获得自我解放，而这种世俗化尚未达至进步的观念。社会学的宿命论首先不是对进步的思索，而是对衰落的警惕、一种对被政治艺术的传统理解为衰落的东西的重新诠释。

被称作后现代的时代正是这样的时代，在其中此种“衰落”被认为能够从所有对于天命的指涉中解脱出来。有人对我们说，当今，富人和穷人的两极分化已经被彻底消除，而伴随其消亡，对于政治荣誉和英雄式民主的狂热也被一并带走。民主已经超越了其古老的框架，这种框架把穷人和富人之间的被削弱的差异转化为一种必将消亡的荣誉的观念。在当今，民主得到了更好的保障，因为它更好地实现了去—政治化，而且，它不再被把握为一种政治选择的对象而是作为一种生活的场域、作为一种后现代个体性的自然场域，它不再提出与平等时代的快感相对立的斗争和牺牲的观念。

空间的问题因此通过“空”(vide)而获得解决：可见的间隔、分裂的边界以及深渊的消失。《空的年代》(L’Ère du vide)，这就是一本在其时代引起喧哗的著作的标题。作者拒斥了对在当代的享乐主义与生活的经济需求和平等的政治要求之间的对立所作的悲观分析。相反，他向我们确保了一种和谐，这种更完美的和谐总是在民主的多元主义和“个性化过程”的成就之中形成，这种个性化的过程将一个生命个体提升与普遍化于一个自由、选择以及对选择进行诙谐性缓和的永恒世界中。吉尔·利波韦茨基写道，“随着自恋主义的增长，民主的合法性以一种‘酷’的模式占据了优势。民主政体，及其多党制、选举、获取

信息的权利，已经越来越接近于个性化的社会，这种社会拥有自助服务、实验和结合性的自由。”

这些博学的分析所回应的是多元社会这个通行的主题，在这种社会中，商品竞争、对性的宽容、不同音乐风格的融合以及往返世界两极的航班的低廉价格，所有这些的并存就很自然地形成了一种热爱自由并宽容差异的个体。这是一个所有人彼此依赖的世界，在其中所有那些宣扬个体快感的东西都被允许，所有的一切都相互融合，这将是一个自我调节的多元性的社会。理性以其最少风险的模式而实现自身：它不再作为始终处于事实的僭越和去—合法化的威胁之中的规范，而是作为发展过程自身所产生的合理性，作为不同激情之间的共识性的自我调节。多元性，今日被称为形成和谐的支点，在个体快感的陶醉、相互依赖的平等的道德以及共和主义的政治智慧之间的乌托邦的支点。

5. 纷乱—终结

这样，我们就将驶向商品、肉体和候选人自由交换的幸福海岸。然而，在这个世界之中，所有的幸福都有一个终结，甚至是终结本身。现实主义的乌托邦，像其他的乌托邦一样，面临着现实所产生的惊奇。在选举之中，年轻的实业家在年迈的作者面前缴械投降，这个事实还以另一种方式使我们明白，青年的成功，虽然通常被视作政治的安定，却很明显并不十分适合于这个功用。这个以“为了法国人的法国”为口号的候选人得到了 400 万张选票，这就鲜明地揭示着：在这个国家之中，政治已然衰落，富人和穷人的党派看起来谈论的是相同的事情——现代化，人们保证：为了一种近乎一致的事业，只需要选择一个被更好地构想的宣传形象，因而，在其中以最为清晰的面目出现的并不是共识而是排斥；不是理性成为不同满足并存的社会的合理性，而是对于他者的赤裸裸的仇恨，聚集正是为了排斥。在这个国家之中，政治被要求

赶上这个世纪、并颠覆那些信条和禁忌，出现在前景中的并不是人们所期待的——无前例的现代性的实现，而是先于所有判断的最为古老的状态的回归，即对于他者的赤裸裸的仇恨。

“青年人”和“充满活力者”的党派在这里露出本来面目：讨论资产负债表和承诺、讨论候选人的年龄和计划，这些都并非关键。在与占据父亲位置者进行的争辩中，通过证明其老迈而获取胜利并非难事。这是当然的。人们并不是在口头上战胜父亲。在这种情形之中真正得到支持的并非是青年的事业而是古老的仇恨。人们因此在街头贴满父亲的影像作为需被推翻者。这样，人们在这个主题上就更为确信。反对擅取文学性的神迹者，更应该被认同的，是大众的呼声。反对起安定作用的权威（*l'arkhaïon*）的，正是 *l'akhaïoteron*，最古老的赤裸裸的仇恨。

这样，政治的安定性的终结就被转化成了其史前的杀戮。因此，就使得那种认为商品、肉体和拟像的自由交换的社会与在共识的基础上形成的多元主义社会是严格同型的证据不攻自破。当然，自从《文明及其不满》（*Malaise dans la civilisation*）发表以来，此种怀疑并不新鲜。然而，以一种古怪的交错，弗洛伊德的悲观的预言，60 年来一直抵抗着马克思的承诺，却被此种承诺的瓦解所带来的和平的确信重新掩盖起来。应该以事件的残酷性来重新唤醒那些自鸣得意的社会学家，他们致力于宽容甚至放纵享乐的伟大社会：“缓解”和宽容可能并不完全就是享乐的经济学的特征。此种经济学所面临的问题与其说是宽容，还不如说是一种难以控制的原初的恐惧，对于他者的难以控制的焦虑、仇恨和拒斥。

确实，现实主义者们的不可救药的纯洁主义还有一种方式来为此种拒斥进行辩解，即把它和单纯的挫折感相联系。在他们看来，仇恨就是来自于对于某种利益或者场所的争夺，在他者拥有我们所没有的东西的情况之下。比如：有人之所以会仇恨阿拉伯人，就是因为他自己是失业者而后者却有工作。再比如，共存的诱惑也可能导致不幸：在此

种情形中，有人之所以会仇恨恰恰是因为他是被剥夺者，他之所以进行排斥正是因为他是被排斥者。当然，这看上去是蛮有道理的。然而，日常的经验却让我们认识到，排斥所导致的快感并不会随着占据场所所带来的舒适和稳定而有所减弱。把仇恨和匮乏相联系，就是肯定此种思维方式，即问题仅仅在于现代性的滞后，在于富人和穷人之间的古老斗争的残存。人们会说，在拓张之中存在着被遗忘的方面。这些都属于过去的世纪，因为能让所有人从发展中获益的时代仍然还未到来。

因此，通过向过去逃离，时间就成为构建最后的乌托邦的基石。只需它不错过我们，并且为了达到政治的美好目的我们也将不错过它，这就足够了。我们宣称进步主义和承诺的天真的时代已经终结。然而，被超越的与其说是对于时间的力量的进步主义的信念，还不如说是它与一种尺度的观念之间的关联，即一种用来同时判断政治状态并给予运动以终点的“目的”。从此再无尺度也无终结，对于时间的纯粹形式的信念就占据了最后的乌托邦的位置，后者在每一种乌托邦的现实化所导致的失望之中持存。

此种乌托邦使得时间的两种特征并存。一种是无限的形式，即“无定”，人们可以把有关“无—尺度者”的尺度的问题与其相关，正如与它们的自然位置相关一样；另一种则是作为发展的原则，它与仍可以界定的唯一的恶相对立：滞后，作为匮乏的来源。因此，和对世界的技术征服相比，时间作为一种自我拓张的纯粹形式更为占据支配的地位。新的千年至福论向我们揭示，到了2000年我们就将进入一个连续的和同质的时间之中，一种无事件的时间，在其中没有哪个事件能够作为尺度。面对那些死者的两百周年的诞辰，这些日期宣告了时间的终结，即那种在其中日期打断了时间并且事件产生效果的时间。取而代之，另一种时间呈现出来，在其中所有的政治纲领都采取如此的自然的形式：“向前！ 前进！”时间因此就成为疗治心灵痛苦乃至所有政治祸害的万灵良方。只需有时间，给我们时间，——我们所有的政府都

这样鼓噪。当然，所有的政府都倾向于维持其自身的存在。不过，在这个口号之中有着更多的含义：把所有的乌托邦式的权力转化为时间。教育政策可以作为很好的例证，当它提出如下的等式：教育＝培训。这个等式所表达的比其表面的意思更多：给接受教育的年轻人颁发适合市场需求的证书。它提出了在（从童年到成年的成长过程的）生物学时间和市场拓张的时间之间的乌托邦式的相等[1]。在天命之世俗化过程的最后阶段，对自然的信念，对时间的自然的生产性的信念被等同于对奇迹的信念。

面对古典的某种回归以及“终结”的某种彻底转变，现实主义的乌托邦回应以一种向前方的逃离，这种逃离给出了自己的理论。为了抵制此种逃离的非反思的特征，应该反向提出问题，认真对待此种向古代的转化、这些对于他者的仇恨的新的爆发，以及这些古老的安定策略的不断重复。这些难道不正体现出某种与政治的冲突性表象的瓦解相关的独特偏离？在那里，人们宣布了富人和穷人之间的斗争的终结以及“分化”这个社会原则的终结，人们看到排斥性的“一”的激情的出现。政治艺术因此面临着一种更为极端的分裂，它不再导致贫富之间的差异、也不再导致冲突和对立，而是产生了一种总体性的激情，它被源自仇恨的聚集性的力量所维系。

6. 哲学家和政治家

现实主义者的这个盲点——在基中它与政治相接——也是一种哲学

[1] 此外，此种乌托邦还导致了为了成功地形成这种相等关系而提出的种种手段。在所有那些意识到其自身责任的部长所提出的种种宏大的教育改革的计划之中，一系列提案固执地反复出现：它们触及到时间的组织：关于最短的日与最长的年的提案，关于课程缩短五分钟的提案，或者关于重新分配工作和休假的时段的提议。当然，这些措施在心理学和教学法的研究成果之中得到了论证——它们也是作为最廉价这一优势的附随的吸引力，不过，它们的持续出现所证明的更多的是一种对于时间的魔力的信念：这种力量就在于，掌控了时间，哪怕只是盲目的，人总有可能获得某种奇迹般的结果。

的盲点，这种哲学往往要比人们对它的认识更为“现实主义”。重新回到亚里士多德所提出的政治的双重根源以及双重规定性：把人造就成完美的政治存在的本质，以及贫富分化的偶然性的事实。二者之间的差异使得我们追问，是否问题就完全在于那些分有逻各斯者的自然的社会性特性和一种原初的对立：其中一些人注定是其他人所不是的、或拥有其他人所没有的。这个中项的问题令人联想起《政治学》第一卷中所隐约出现的这个古怪意象：这个非—政治的个体，这个漂泊无定的存在，他或者是作为一个高于人的存在，或者是作为一个卑贱的存在（phoulos）。一个这样的存在，亚里士多德对我们说，这个没有城邦的存在是一个渴求战争的存在，就像在双六棋中那个无所束缚的、非联合的 *azux*。

这个命题是古怪的，即使是对于那些比我们更熟悉双六棋的招法和术语的人来说也是一样。[1]就这个命题来说，它也有优点，即它和例证紧密相关。它紧随在一个我们刚刚指出的明显的事实之后出现：即人从本质上来说是一种政治的动物。而它则继续提出了另一个证据，这个证据看起来如果说不是完全从前面的论证中得出，那至少是从其中获得了增强：再重复一次，人是一种政治的动物，无论怎样都要比群集的蜜蜂和野兽更具有政治性。

在这两个证据之间，怎样理解这个尽管是有些古怪的命题：即战争的欲望是孤立的人所固有的？这个孤立的人又想和谁开战呢？除非“战争的状态”就意味着“孤立的状态”。上面所提到的双六棋也不足以给我们提示。毋宁说它看起来是为了关闭通向另一个假设的大门：即对于一个能够散布仇恨并引发战争的共在的假设。这样，只有

---

[1] 双六棋或者跳棋只是在许多希腊的游戏中所使用的 pettoi（卵石）的近似形式。这里所涉及的游戏的准确的本质尤其在 Becq de Fouquières（《古代人的游戏》，巴黎，1869 年版）以及 H. Jackson（《文献学杂志》，7，1877）中得到讨论。在多种多样和充满不确定性的评述之中，最符合逻辑的解释是：*azux* 是这样一个棋子，与其说它是一个孤立的子并在游戏的进程之中被包围（这是一个不同本质的问题），还不如说，它本身是不动的，但却能够将所有进入相邻格的棋子的军。段落的整体还有待进一步讨论，以达到文本的确证和句子的划分。

两个有关战争的意象被考察。一种是由非社会的存在所发起的战争，这种存在或者超越于人或者不及于人。这种无法思索、无可解释的战争仍然是作为一种假说，因为它提出了另一种不同于人类本性的本性。另一种是在群体之间所发生的源自对利益和特权的分配的战争，而政治能够起到平息战争的作用，通过对证书与税收进行重新分配。

孤立的状态，或者是为了夺取其他群体所占有的东西而发生的群体之间的冲突。被排斥的第三者，以及未被思索的中项，这就是仇恨的社会化，这个群体的形成不是源自对于某个他者的利益的攫取、而是纯粹源自仇恨并通过仇恨。这就是 *l'arkhè* 所遭遇的 *arkhaïoteron*，它既最为古老但又始终年轻，当它接近阶级斗争已然过时的新千年的时候：它是政治边缘的盲点，一种哲学的盲点，这种哲学把战争思索为分化并且把仇恨思索为渴欲；而仇恨却在不断积聚，这种积聚没有任何其他的理由，除了为了让每个个体都毫无理性的存在下去——在他们能够构想存在的原因或理由之前，并且不趋向于任何构成了种种符号的自然本性（这些符号(semeïa)[1]，这些自然的符号，通过它们亚里士多德论证了人的政治目的）。此种仇恨，斯宾诺莎至少不得不在“最后的蛮族”的致命爆发之中与之遭遇，“最后的蛮族”指的是作为无边界的现代性的先驱的商业国家中的市民。对此种野蛮的现代性的考察难道没有使得他不得不承认自然王国中的一种缺陷：并非是人类意志统治的可笑自负，而是相反的，作为一种难以控制的绝望的领域——此种绝望抵抗着化痛苦为快适的认知？

正是在这里，对无知的大众采取忍耐态度的哲学（斯宾诺莎）和采取相反立场的哲学（柏拉图）针锋相对：在这个点上，群体的秩序和集聚的大众的无序相互区分；这种一和多之间的交接点既不是非一致性的“多”之间所形成的总体，也不是对于争端的裁断，它是这样的一个

---

[1] 希腊文，意为“符号、象征”等，在《圣经·约翰福音》之中作为“有启示性的神迹”。——译者

点，在其上“一”的恐怖遭遇到“多”的恐怖，贫困的主体（让－弗朗索瓦·利奥塔在一篇文章中提到了此种主体—儿童[1]）的焦虑形成了爆发性的仇恨的力量，对于分裂的治疗转变成极端的恶。它难道不是这样一个哲学所规避的点，因为在其上哲学甚至是将最为极端的责难转而针对自身，并且从这种对于其自身的任务的背叛之中，哲学甚至形成了极权的灾难的原则？

海德格尔的政治思考的特征难道不正在于把积聚的仇恨的问题投入一种哲学的最为极端的自我惩罚和灾难的深渊？面对世纪的灾难，哲学所认识到的正是它自身固有的原罪：被称作形而上学的古老但又始终年轻的背叛，它的任务本来是在存在的迫近的光亮之中对在者进行呈现，但后来这个任务却被转变成一个全能的主体对一个由受其支配的客体所构成的世界进行的统治：主体全能的原则和世界的荒芜在技术的王国之中得到完成，在这个王国之中，政治的恐怖倒显得像是一种特殊的成就（毒气室里的尸体，正如为农产品加工业所蹂躏的大地）。

我们看到这种危机—原则[2]的思想怎样严格左右着对于政治的理解。它把时代的本质界定为这样的总体：主体的支配、对于技术浪潮的迷恋以及对于失去根源的人的标准化。这样，为了排斥而进行聚集的独特性及其具有毁灭效应的极端性就消失了。深渊的共同的边界仅仅给两种可能性留出了空间：针锋相对的唯意志论的“态度”(metanoïa)[3]，它同时拒斥美国和苏联这两个桨手对于海岸的偏离，以便引导得到拯救的人们回到坚实的大地之上，这些大地的价值引向了所有的同构性；或者是转变时代，在绝望的深处所闪现的光芒，对其的思索通过间距化和哲学对自身所进行的不可终结的缩减来引导期望，出于一种独特的自我克制的激情，此种哲学的缩减仿效着政治的自我缩减。

[1] 让－弗朗索瓦·利奥塔：《幸存者》，收于《本体论和政治学，汉娜·阿伦特》，蒂耶尔斯出版社，1989年版。

[2] 法文为 principe-précipice，很显然，作者这里借用了词形上近似。——译者

[3] 希腊文，意为“心灵的转变”，后来在基督教之中被用作“忏悔”之意。——译者

此种引人注目的赎罪实际上使得国家事务的实践者们开始关注具体地解决仇恨的问题，关注聚集的特性以便缩减分散但又不引起仇恨性的聚集。

然而，与其把对于“一”和“多”的激情的共同净化的关注留给执政者们的右翼观点，难道不应该重新回到对这个基本要点的分析：在此点上，为了消除大众(*l'okhlos*)的无序以及社会分化所带来的祸害，哲学为它自身以及为了将来的政治家们而提出了关于政治的终结的政治学？在这个要点上，总之，哲学陷入了严重的困境，因为它误解了大众的真实意象。因为，大众并非是“多”的无序的动荡，而是围绕着排斥性的“一”的激情而形成的仇恨性的聚集。当取代已经过时的社会分化而被重新听到的是群众的呼声的时候，难道不正是此种原初的失望的回归？因而，也许应该重新思索民主的分化的含义，并认识到：党派之间的政治斗争以及贫富之间的社会斗争（人们庆幸已经摆脱了此种斗争），通过它们自身以及相互之间的冲突性的关联，拥有一种被误解为能治疗根本性的邪恶的力量。就好像贫富之间的斗争已经以其自身的方式平息了一种更为古老的斗争。就好像与由某种总体性的激情所引起的更为根本性的分裂相关，政治的和社会的双重分化拥有一种调节性的功能，而这就使得安定的古典的策略和克里斯玛的回归甚至会与分化的消除产生联系。

7. 民主和暴民统治(ochlocratie)。从柏拉图到后—社会主义

要想思索“政治的终结”的当下的含义，就应该重新致力于古希腊思想在人民(dèmos)和大众(*l'okhlos*)之间，以及人民的权力和个体性的动荡所形成的喧杂的聚集之间的关系。通过把民主或者等同于分散的快感中心的自我调节，或者等同于法的权力（它通过使特殊从属于普

遍而建立起一种至上的集体），当代民主思想已经直接或者间接地论证了这种原初图式的普遍的合法性。然而，如果大众从它自身的原则上来说并不是欲望的无序的增长，而是排斥性的“一”的激情——受惊恐者所形成的令人惊恐的聚集——那么，上面所说的这种关系就得以不同的方式来思考。人民也许正是“多”使自身摆脱那种沉重的宿命的运动，此种宿命保障了“多”和整体的意象的相互结合并使之形成为大众。民主既非个体所形成的群体及其多元化的激情的共识性的自我调节，也非集体的统治（此种集体通过法律来实现自身的总体化，并通过对权力的声明而获得庇护）。就人民在一个社会中作为大众的分化的权力而存在来看，在这个社会中存在着民主政体。这种分化的权力通过一种事件、话语和实践的偶然性的历史体系而获得实现，通过这些环节，某个群体如此这般地宣告和表现自身，并同时否定它和一种集体的“一”的相互结合，此种集体对等级、资格、快感和恐怖的个体性中心的纯粹孤立状态进行分配。[1]如果仅仅是法律规定了平等的个体和对其自身进行支配的集体，那就不存在民主。还应该有这种人民的权力，它既非社会伙伴的总和、也非差异所形成的集体，正相反，它是对于社会伙伴关系、集体和秩序的消解。

对于这种匿名的“多”的力量，柏拉图以其才华把它准确地把握为基数对于序数的颠覆。对于他来说，当然，这种颠覆无非是大众的盲目的表达以及欲望的分散中心的无序增长。然而，现代民主的断言却颠倒了这个根本原则。它反对所有的秩序——所有的“几何学”上的相等——并把人民作为自身与大众（也就是说，政治中的动物界）相互分离的力量，后者具有种种联合的或分解的意象：集体的“一”，社会类别的重新划分或者个体的受奴役的地位。这种人民固有的力量超越

[1] 想象的结合以及民主的分化的问题是克劳德·勒福尔（Clande Lefort）的著作的核心。“任意群体”的观念在阿兰·巴丢的《存在与事件》中得到系统的哲学考察。指出这两种非常不同的思想是必要的，这也是作者对他在本书中以相同的概念所提出的思想负责。

了立法者的所有的支配权，在其根本的原则上，它是原初的“多”的聚集—分化的力量，是分化的二项的力量。通过二项的分化，“一”不再是集体性的结合，而是任意的“一”和“他者”之间的平等。

平等的特征与其说在于总体化，不如说在于去—类别化、消解秩序所设定的自然性，而代之以分化所带有的纷争的意象。它是不连续的分化的力量，并且总是重新开始，它把政治从种种动物性的意象之中摆脱出来：巨大的集体性的机体、为自然的循环和功能所证明的秩序的动物学、兽群的仇恨性的聚集。平等性的纷争所带有的不连续的分化行使此种人性化的力量并采取了许多特殊的历史形式。在现代的民主时代，去—类别化的分化获得了一种享有特权的模式，这种模式的名称完全受人冷落，但是为了把握我们所处的位置，还是应该正视它。这种享有特权的模式就叫做阶级斗争。

既反对对于庞大的集体性机体（划分为不同的等级）的古老的封建式梦想及其种种知识上的或大众化的新的变形，也反对那种（由其精英所领导的多元社会的力量与抗衡力量的）“自由主义的”新梦想，阶级斗争揭示了分化所具有的人性化的力量并把它置于民主冲突的核心。作为一个斗争的阶级中的一员首先就意味着：不再作为低等秩序中的一员。对无产阶级和资产阶级之间的对立进行命名，这就是构建一个纷争的分化场所，以此来确定所有的不平等的分配以及在动物种类的模式之上建立起来的固化的社会类别的非—场所（non-lieu）。并且，阶级斗争首先是呈现为两种断裂的形象，它们都同样使动物学家不知所措，这些人在大众生活模式的深层来探索奥秘或者探索古代的和现代的、专业的和非专业的劳动阶层的区别。第一个形象出现于那些劳工手册的“天真”之中，它们以*不存在*阶级这个断言为战斗的旗帜；第二个形象出现于理论家的复杂思辨之中，他们宣称无产阶级是社会中的一个非—阶级，作为所有阶级的消解。马克思和无产阶级的社会主义者们之间的艰难的对话就处于这个悖论性的问题的锋刃之上：怎样理解这种去—阶级化行动的操作？如果不用阶级这个名称，那么，怎么称呼它？这

个名称因此具有相对立的两种含义。一方面，它意指阶级行动之中的消解——这也就是指工人阶级自己对于自己的消解、一种自我改造以使得自身同时和同行业者以及群众的动物性相脱离。然而，同时，在它的实体性之中，它形成了一个进行去—阶级化的操作的阶级，因此导致一种社会功能的良好的分配，而从上面的分析看来，这将是对于井然有序的"一"的幻想的新的意象。

"工人运动"的所有冲突在其核心都包含着对于此种非—阶级的阶级以及非实体化的实体性的界定。马克思把此种矛盾充分表现于党的意象之中，党通过分化它所代表的阶级来团结无产者。尽管这个意象在历史之中呈现为最为可疑的奴役性的"一"的意象，它汇聚了想象的融合、封建的等级以及惊恐的孤独个体的力量以使得所有其他的意象实体化为一个总体，但是，这并没有取消问题。尽管对于马克思的遗忘有着具有压倒性力量的正当理由，但是，这种遗忘还是带有着巨大的风险，即它也同时遗忘了矛盾的另一面：为民主制提供阶级斗争的去—阶级化与去大众化力量的运动。事实上，这种风险是如此之大以至于民主制被用于把阶级斗争归结为一种自由、平等和博爱秩序中的不当之举；以至于阶级斗争被用来揭露作为压迫的借口的民主制，二者相互联结，交换着否定排斥的"一"与揭示排斥并重新导致冲突的"二"的力量，每一方都赋予对方以文化，对方的每一种更优越于"温和的习俗"、自助式服务以及物品和商品的自由交换的培育性的和教化性的文化。对于马克思的遗忘因而也就是对于这个简单的问题的遗忘：除了阶级斗争，什么才能起到把人民从大众中分离出来的分化的作用呢？

正如纯粹的进步主义——对于时间的力量的纯粹信念——继承了社会的进步主义并趋向于其目的的实现，继承被遗忘的马克思主义的正是一种退化的黑格尔主义：在消费性和共识性的中产阶级政治的基础上组成专家政府来促成理性的和平的实现。暴民统治在专家政府的形式之下得以实现，而它也是唯一适合于对增殖的娱乐中心的非和谐性和谐进行管理的政府。后—民主，或许就是"暴民统治"和其对立面"知识统

治”之间的并存：最具智慧者所组成的政府很自然地从教育体制的规则之中产生，以便更好地对无数大大小小的娱乐中心进行准确估算的管理。只是，正如我们所知，对快感进行管理的局限就在于，他们难以协调两种或三种更不容易量化和指数化的相互关联的情感，即挫折、恐惧和仇恨。正是这种无力才导致了一种古老的意象的介入，即明君，民主的国君，他善于把两种管理手段合而为一，善于表明对于安定群众的激情来说是必需的正义的“一”的特性，并因此把人民作为二元性的驻留地而保留下来。

使得民主国君的滑稽意象得以出现的东西，也通过对于古老的管理手段的重复而把我们引向无疆界的后现代性，即民主和暴民统治之间的冲突的新的形式。对其意义的低估就使得处于政治终结处的管理者们采取了另外一些向古代回复的路线。然而，对政治所提出的问题也同样导致了向哲学的回复、向这种使其面对民主的原初处境的回复，就正如面对其另一种绝对——进行立法的“多”的散朴性的喧哗。也许今天大行其道的它自身的扭曲形象也使其更为坚定地重新探索另一种思考民主的散朴性的途径。因为这对于哲学来说毫无疑问会是极端的喧哗，是柏拉图式的傲慢面对经验所要付出的最沉重的代价，即不得不把不仅仅对人民事务的管理、而且还有对他们的也许是最内在的情感（即仇恨和恐惧）的管理交给政府的治理这唯一的智慧。

民主的功用

对于民主的现代反思常常把它表象为与其自身的差距、与其真实性相分离。那些对于享有民主表达了最高赞誉的人很自然地把它还原为一种对于不平等的秩序的共识，此种秩序最适合于提供给那些最缺少恩惠者以足够的权力和福利。相反，那些强调他们的平等需求的人则倾向于以一种与民主相违背的、持续存在的不平等的现实来反对民主。长久以来，社会主义传统致力于揭露在代议制民主和那些为其辩护的理论之中的对于一个理想的共同体的虚构，后者掩盖了利己主义和阶级剥削的现实。而社会主义范式的崩溃就使得此种猜疑持存：即我们所推崇的那种民主制只是真正的民主制的影子。这种真正的民主制把人民设定为在社会的整体范围之中的一种自我呈现的主体。民主的人的经验形象看上去是和民主共同体的完备理想相对立的。这种观点体现在如麦克弗森的《自由民主制的生命和时代》（*The Life and Times of liberal Democracy*）[1]中。在其中，自由民主制有些不太自然地作为以下二者的结合：即民主制所具有的共同体的本质，以及在调节不同利益的看不见的手的自由世界之中对于利润和成本的个体化计算。从其自身来说，民主和个人主义是背道而驰的。而在现实的、不抱幻想的情景之中，我们只有在两种立场之间选择：或者应该充分注意自由民主制的

[1] 法文译本有着更少启发性的标题：《自由民主制的原则和界限》（*Principes et limites de la démocratie libérale*），拉德库韦尔特出版社，1995 年版。

现实并使得民主制的意义重新总体化。由此探索被归结为“参与”这个主题的精神附加物。或者，应该坦率地承认，我们所说的民主制无非就是自由主义，所有的对于幸福的城邦的幻想也只是幻想而已，它自己就是对于一个由大大小小的资本家所组成的社会的谎言，最终将作为有产者所进行的统治的同谋。

我自问，如此的悖论是否出于对民主的本质预设了某些错误的自明性。这些错误的自明性的核心是一个对于原初的和古代的民主的古怪观念，就好像后者是一个由人民主体所构成的连续性的自我在场的体系，就好像此种体系已经从内部被资本主义的个人主义的到来以及为此种个人主义所驯服的主体的出现（甚至是以其无产阶级的形象）所否定和瓦解。在此种表象之中，对于崇高的公民总体的革命性的和浪漫主义的怀乡症令人诧异地证实了刚刚创造了个体的自由主义的确信，它建构了一种古希腊的民主的形象，后者完全遗忘了它得以表象自身的那些特性。

1.复合的政体

我们只提及此篇民主制反思自身的创始性文本，即修昔底德《伯罗奔尼撒战争史》第二卷中伯里克利（Périclès）所宣读的祷文。它一开始就提出了一个概念，即作为两种观念之统一体的自由概念：一种是对于共性的观念，另一种则是对于特性的观念。伯里克利，以修昔底德所赋予其的语言，所说的大意为：我们共同处理的是城邦的事务，至于特殊的事务，也就是每个人自己的事务，我们则留给他们自己去解决。

自由的概念因此综合了特性和共性，然而这种综合却并没有抹煞二者之间的差异。正如伯里克利简要地指出的，我们的政治体制不是全民动员的政治体制。我们没有像斯巴达人那样为战争作准备。我们的

军事准备就是我们的生活，一种没有限制和没有隐私的生活。民主政治的主体虽然和具有两种重要特征（限制的缺乏和猜疑的缺乏）的生活方式有所不同，但也有着一个共同的领域。猜疑，在修昔底德的古希腊语中，被称作 *hypopsia*，即窥伺。民主制的特征，就是对于此种“窥伺”的拒斥，而现代的社会认识却把它提升为一种理论的能力，凭借它来把握共性的表面之下所掩盖的真实。

当然，没有什么能让我们根据伯里克利或者修昔底德的话就把雅典民主与其领袖在如此特定的场合之中对于民主的言论相等同。洛罗在其《雅典的创造》（*L'Invention d'Athènes*）之中提醒我们：恰恰是在这里，有着一种全民动员的话语。一方面，这种话语消除了人民概念自身所具有的那种构成性的对立。另一方面，我们认识到，雅典的告密政策或者对于 *l'antidoise*[1]的采用都预设着一种对于邻人的所作所为的充分关注，就像对于自己的财产清单的关注。虽然民主的反对者分化为不同的派别，但是此种观念——这种理想的类型自身却有着充分的稳固性：民主从一开始就把一种政治共同体的实践和一种以间断性为特征的生活模式联系在一起。生活在民主城邦中的人并不是一个民主制的永恒斗士。作为民主的反对者，柏拉图在其《理想国》第八卷中谈到了民主的人所构想的平等并对此种间断性进行了嘲弄：对于他来说，这就是不能在必然和盈余（superflu[2]）、平等者和不平等者之间建立等级关系。民主的人意欲普遍的平等，也包括不平等者之间的平等，因而他们没有认识到在必然和盈余之间的差异，他们以欲望、变化和习俗的模式来思考一切，也包括民主。柏拉图说，某天他也许会沉迷于笛子的声音之中，可第二天他就会严格固定的进食；某天他会从事体育锻炼，可第二天他就会游手好闲；某天他会想搞政治，而另一天他又想

[1] 财产的交换。当一个富有的雅典人通过宣布其财产不足而逃避一种公共的财政收费的时候，替代他的人可以要求此种交换（这是一种打击弄虚作假者的措施）。

[2] Superflu，法文中的含义即超越“必然性”者。——译者

研究哲学；他时而关注战争，时而关注日常事务，等等。[1]

从这种描绘之中我们可以很容易地得出一种现代的转译：这种民主的人，他从政治转到节食、从体育转到哲学，他看上去像极了我们今天描述为后现代的个体。柏拉图已经预先向我们描绘了这些处于消费社会之中的神经分裂的个体的画像，人们总是对我们说这种个体是民主制的瓦解或其贬值，然而，以其扭曲的形象，它看上去倒是民主自身的实现。民主对于柏拉图，从其本质上来说，就是这个充满多样性的体系，它涉及到政治所提供的东西：他指出，民主并不是一种体制，而是一个杂乱的集市，其中包括了所有不同的体制，每个人都能在其中找到令自己心仪的。

这样，从其反对者的角度来看，民主就是如此具有多元包容性的政体。这种每个人都能对其采取不同视角的政体的观念来自亚里士多德。然而，亚里士多德把这种包容多元的力量并不思索为一种低等的表现而是作为一种政治的美德。无疑，此种美德对于他来说并不是民主的美德。和柏拉图一样，民主对于亚里士多德也是拙劣的政体之中最为拙劣者；它是一种落入歧途的政体，因而必须和正确的政体相比照，即 *politeïa* 或者——如果人们愿意这样说——共和制。然而，从另一方面来说，好的政体从这一点上获得证明：它总是不同体制的混合，一种不同体制的集市。在亚里士多德看来，一种不包含混合的政体就是把所有的法律和制度都与其原则进行类比的政体，而由于其原则总是片面的，因而它注定会陷入内战并灭亡。为了接近其完美的状态，每种政体因而都须自我修正，欢迎相反的原则，并以此使自身产生差异。从来没有好的政体，只有在一种永恒的自我修正、或者我们也几乎可以说是自我伪装的运动之中的政体。面对柏拉图对于体制的集市的嘲弄，我们可以用亚里士多德在《政治学》第四卷中的阐释来进行反驳：人们应该能够同时看到两种政体——民主制和寡头制——又好像任何一

[1] 见《理想国》(郭斌和张竹明译，商务印书馆，1995)第 338 页。——译者

种都不具备。好的政治是那种使得寡头政治的拥护者能看到寡头政治、而民主制度的拥护者能看到民主制的政治。[1]

值得在这种策略的功能上稍作停留，因为它涵盖了亚里士多德政治思想的所有难点。同时揭穿了“并存”的现实主义乌托邦和政治的纯粹操作性的概念，它导向了一种政治的思想，它不是把政治当作幻象或者诡计，而是作为一种共同生活的艺术。对于亚里士多德，这种建制实现了被称作友爱的共同生活的原则，它消除了政治的每种构成要素所固有的片面性。这是一种玩他者的游戏并把它纳入到自己的游戏之中的策略，它不能被归结为“理性的诡计”。这种艺术在亚里士多德那里就是作为治理国家的艺术。不过，也许人们称为“民主的发明”的东西的一部分正在于非一统治者自身进行游戏的能力。

从这些对于民主制和共和制的奠基性论述的概述之中，我想作出两点评述：首先，民主制——人民的力量——并不能等同于一种总体性和普遍性的原则。人民的力量就是此种生活的方式，它包含着共性和特性的构成部分。不过，此种共同生活的艺术或策略、此种一种政体得以自我差异化的手段，也许同样也牵涉到对于现代民主制的实践和政治的思索。也许在此种由亚里士多德所提出的差异化的艺术和由克劳德·勒福尔在其中看到现代民主本质的分化原则之间存在着关联，此种现代民主是作为一种无实体的权力，分散于合法性的种种不同机构之中，尤其是权利、法和知识。这种 *politeïa* 的理论家想借以阻止和纠正民主制的弊端的艺术可以帮助我们理解其固有的特性：即，它不是一位艺术家的种种品质而是一种建制、一种协调“所说”和“所见”之间关联的策略。[2]

我们看到，事实上，民主政体所固有的分化被普遍地从消极的方面进行思索，被当作一种分裂的表现，它是民主制的非真实性的体现。

[1] 《政治学》，1，IV，1294b 35/36。

[2] “所说”和“所见”之间的关系也是福柯的权力谱系学考察中的重要关联，见德勒兹所著的《福柯》一书。——译者

社会批判的思想令人诧异地和源自神权政治的反革命思想的提问方式纠结在一起，后者把民主的出现当作总体性的消亡和社会联系的破裂。我并不坚持这个已经丧失的总体性幻觉的所有方面，也不想重申反革命已经大量地引发了社会主义和社会科学。我只想揭示此种把分化当作非—真实性——幻觉或者谎言——的思想是怎样体现于社会科学、社会批判的形式以及由其话语所导致的政治感知的形式之中的。正是它给予社会科学以猜测的科学的原初特征，它把民主形式的异质性思索为其自身的不充分性并把民主的话语和表象空间思索为对真实进行扭曲的舞台。

民主的实践因此就被视为伴随着一种对于猜测和“窥伺”的思想，它把所有的民主话语都指向一种为不平等、剥削和分裂所扭曲了的真实。它把两个主题联结在一起：一种是形式民主的主题，它反对现实的民主；另一种是社会行动者的自发意识中所固有的幻觉——尤其是那些与其自身实践的意义相分离的被剥削者的自发意识所固有的幻觉。从中产生了双重话语：一种是强调被遮蔽的真实的独断论话语，另一种则是强调误解的必然性的怀疑主义。面对其政治原型的崩溃，这种理论的框架倒体现出了一种令人生畏的持存的力量。在社会主义理想的宏大模式崩溃的地方、在人们不再敢于反对民主制作为集体的优越模式的地方，独断论在怀疑主义的面具之下持存。去—神话的模糊的陈词滥调总是提出一种在“怀疑”模式的基础之上来思索——以及实践——民主的方式，就好像应始终让民主招认：它并不是它所声称的那样，那些实践民主的人总是以一种遮蔽其所做所为的幻觉的方式来说谎。

这些话语最终模糊了社会主义的实验的意义、尤其是那些工人阶级的社会主义实验的意义，它把这种实验误解为民主的产物。这就是我想通过对我称为 *vita*[1] *democratica* 的考察所想要揭示的，以一种汉娜·阿伦特论述 *vita activa*[2] 的方式。我在这里重申两个方面：词

[1] 拉丁文，“生活，生命”。——译者

[2] 对这个概念的详尽解释，请参见汉娜·阿伦特：《人的条件》第一章第二节。——译者

(mots) 的功用和形式的功用。

2. 词的功用和解放的三段论

我将在这里考察一种发生于19世纪的法国的观念和实践的历史，即工人解放的观念和实践。这个观念体现于一种实践和话语的体系之中，它彻底拒斥遮蔽的真实及其去—神话的话语。工人阶级的斗争经验对我们的思索习惯来说呈现为一种非常独特的形象，即作为一种对于平等的证明。我们知道社会科学从根本上来说关注一件事情：对不平等的证明。事实上，它总是能做到这一点。面对此种不断重新发现不平等的社会批判的科学，我感兴趣的是重新揭示这些以发现平等为己任的实践。从这一点出发，人们可以自问，如果他们愿意的话，谁才是最天真者：是那些证明平等的人，还是那些证明不平等的人——或者甚至是天真的概念在这里是否有着一致性的含义。

1830年在法国发生的革命后不久，涌现出了一大批工人阶级的刊物、手册和报纸，它们提出了同一个问题：法国人是否——"是"还是"否"——是平等的？这些文本，常常伴随着罢工运动和政治冲突而出现，或多或少表达出一种三段论的思索形式。

三段论的大前提很简单。1830年所颁布的宪法在其序言中指出，在法律面前，所有法国人皆平等。这种平等给出了三段论的大前提。三段论的小前提则取自直接经验。比如，在1833年，巴黎的成衣工人发动罢工，因为他们的雇主拒绝了他们在工资标准、工作时间以及某些工作条件方面的要求。三段论的小前提的展开因此就近似于：然而施瓦茨先生，成衣业主联盟的领导者，拒绝倾听我们的理由。事实上，我们向他陈述了修订工资标准的理由。而这些理由，他是可以证实的。然而，他拒绝进行证实。因此，他对待我们并不是平等的。他违背了宪法中所规定的平等性原则。

同样的三段论的另一种形式：这同一个施瓦茨先生和他的同党联合起来并串通一气来抵制工人的要求。因此，他组成了一个雇主同盟。然而，法律规定业主的同盟和工人的同盟一样，都是要受到指责的。然而，以正义之名遭到控诉的只有工人。在这里，平等同样遭到了违背。另一个同时代的例子：法律宣称所有的法国人都是平等的，然而佩西尔先生，国王的检察长，在其对于一名宣读公告的差役的公诉状中说到，“法院为反对出版许可以及政治结社所作出的一切努力都将付之东流，如果人们能够每天都向工人们描述其所处的地位、把他们和那些由社会中最为高贵者所组成的阶层相提并论，并向他们重申：他们是和那些人一样的而且他们也有权拥有同样的享乐。”这里出现了一个三段论的新的小前提：一位法律的代言人说工人是和别人不一样的人。

这种三段论因此是简单的。在大前提之中是法律所规定的；在小前提中，是另外一些言和行、一件事实或一句话，它违背了对于平等所做的根本性的政治—法律上的肯定。然而，有两种方式可以来思索大小前提之间的矛盾。第一种是我们所熟悉的。它无非是简单地断言政治—法律的论断是一种幻象，而被肯定的平等仅仅是一种表象，它被用来掩盖不平等的现实。

这就是去—神话的合乎情理的推论。然而，这却不是工人阶级的推论所选择的方法。得出的结论往往是这样的：应该在小前提和大前提之间建立起一种一致性并使得它们相互转换。如果佩西尔先生或施瓦茨先生所说的和所做的都是有理由的，那么就应该取消宪法的序言。应该说，法国人不是平等的。如果相反地，人们维持大前提并保留宪法序言，那么，佩西尔先生或者施瓦茨先生就应该以另外的方式言说或者行动。此种推理方式的好处就在于：它不再以事实来反对话语、或者以形式来反对现实。它以话语来反对话语，以事实来反对事实，从通常被思索为断裂或者非—场所的地方，这种方式恰恰创造出了一种场所，在这个词的双重的意义上：一种理性的体系和一个纷争的空间。平等主义的话语并非虚无。一句话有着人们所赋予它的力量。这种力

量首先在于创造出一个场所，在其中平等可以依仗自身：在某处，存在着平等；这被说出，这被写下。因此，这能够被证明。一种实践因此可以奠基于此，它的任务就是证明此种平等。

怎样才能够证明一句话？从本质上说，是通过人们自身所做出的行动来证明。这些行动，应该使它们构成一个证据，一个理性的体系。在我们所选择的上面的例子之中，这就使得罢工的实践发生决定性的转化。它采取了一种例证的新形式。以前，拒绝工作采取的是一种权力关联的逻辑，它在为学徒们所称的诅咒之中达到了最高点：当学徒们对一个城市之中的雇主不满意的时候，他就会诅咒这个城市，也就是说，带着武器和行囊离开这个城市并阻止其他人取代他们的位置。然而，一种罢工的新的实践否定了此种非—场所的逻辑，人们试图通过此种实践来把权力的关联转化为理性的关联。这并非想要以语词来取代行动，而是试图从权力的关联之中产生一种证明性的实践。

需要被证明的，正是平等。在成衣工人所发动的罢工请愿之中，形成了一种对于我们来说很陌生的原则：他们要求与雇主之间的"平等关系"。这在我们看来可能显得天真或者古怪，然而，它的意义是清楚的：存在着工人，存在着雇主；然而，雇主不是他们的工人的雇主。换言之，应该考虑到两种关系。一方面，存在着经济上的依附关系，它导致了一种"社会关系"——某种角色的分配、它体现于工作条件和人际关系的日常秩序之中——它是一种不平等的"社会关系"。另一方面，从人权宣言到宪法序言，法律—政治的关联明文规定了平等。这另一种关联具有产生另一种"社会关系"的力量，一种平等的"社会关系"：在这种情况下，这种关系就意味着使协商成为风俗的一部分，然而，它同时也提出雇主所应遵守的某些礼貌法规以及工人在车间之中阅读报纸的权利。这种社会平等并不是简单的法律—政治上的平等，也不是经济上的平均化。它是法律—政治条文之中所规定的潜在的平等，它在日常生活之中被转译、更改、最大化。这种社会的平等不是

平等的全部；它是在平等和不平等的关联之中生活的方式，并同时对此种关联进行积极的更改。

这样就界定了一种平等的运作，它绝不能被简单等同于一种对于他者的命令或者一种对其所施加的压力，而总是同时作为一种人们给予自身的证据。这正是解放所意味着的。解放，就是脱离少数。但是，如果不是通过自身，那么任何人都不能从少数之中被解放出来。解放工人，不是让劳动变为新社会的基本原则，而是让工人摆脱少数的状态，证明他们也属于社会，他们在公共空间之中能够和所有人很好地沟通；他们不仅仅是焦虑、抱怨和抗议的存在，而且是具有理性和话语的存在，他们能够以理性来对抗理性并把他们的行动建构成一种证明。由此，此种罢工斗争就被构建成一种理性的体系：对所提出的工资标准的公正性进行证明、对敌对者的文本进行评论以证明其不合理性、通过创造一个劳动者自行管理的车间来对罢工进行经济上的组织，与其说这是未来的“劳动者的权力”的一种萌芽，还不如说这是把共和的原则拓展到一个对于它来说是陌生的领域之中，即车间的领域。实际上，为了取得平等，由工人拥有他们的工厂并自行经营，这也许并不是必要的。也许，他们能够有机会证明他们做得到，这就足够了。与创造一种能够为未来社会立法的反抗力量相比，更重要的是要证明一种力量，它也是对于共同体的证明。解放，并不是造成分裂，而是肯定对于一个共同世界的分享，它预设着，即便从表面上看来正相反，人们能够与对立者参与同样的游戏。由此产生了在工人解放运动——以及女性解放运动——之中的文献的激增，它们都试图证明：那些要求平等的人都有权享有平等，他们参与一个共同的世界，在其中他们能够证明其理由并让他人承认这种理由的必然性。

自然，证明其理由的事实从未迫使他者承认他的错误。始终应该有其他的论据来支持其理由。因为这种权利自身拥有肯定其声明的强力的力量。1833 年的罢工者的合理论据及其证明是可见可闻的，正如 1830 年的革命事件（令人想起 1789 年革命）使得它们从底层世界的含

混的喧哗之中解脱出来，而这些喧哗只是通过偶然性的突破才能进入具有意义和可见性的世界之中。对于平等话语的重复就是对于此种突破的重复。这也正是为什么说它们所敞开的共同意义的空间并不是一个共识的空间。民主制是一种建立在分享的基础之上的共同体，分享具有双重含义：属于同一个世界，这个世界只有在争端之中才能被言说；属于同一个群体，它只在斗争之中才能产生。共同意义的原则始终是反抗性的。它预设着一种对于他者及其自身的象征性的暴力。任何文本都不足以缔造的权利主体只能存在于这种双重暴力的行动之中。向他者证明只有一个世界并且人们能够阐明自身行动的理由，这首先就是向自身所做的证明。汉娜·阿伦特把享有权利的权利作为首要的权利。我们还可以补充：人们可以向他者提出承认这些权利的合理义务。虽然他者最为经常地逃避此种义务，但这并没有改变问题的本质。那些从原则上认为他者不会倾听，并且也不存在共同语言的人，他们丧失了自我把握这些权利的基础。相反，那些认为他者总是能够倾听他的话语的人就增强了其力量并且不仅仅是处于话语的层面之上。

一个权利主体的生存就要求：法律的词句要在一个共同意义的空间之中得到确证。这个空间是潜在的，但却并不意味着它是虚幻的。那些把潜在当作虚幻的人是自己解除了自己的武装，正如那些把分享的共同体当作共识的共同体的人一样。平等只在对其特有空间的轮廓的勾勒之中才能被理解。解放的狭窄道路穿越过对于分离世界的接受和对于共识的幻觉之间。那些把形式和现实对立起来的分析，或那些以一种立场来交换相反立场的转变都歪曲了此种张力。那些对于昨日的分析把现实的自由和平等与它们在形式上的宣言相对立，那些对于明日的分析又把好的和明智的自由革命与乌托邦式的和无数人为之捐躯的平等革命对立起来，它们都遗忘了这一点：平等和自由都是这样的力量，它们通过自身固有的行动而自我产生和增长。而这就是解放的观念所意味着的，它肯定：不存在虚幻的平等和自由，二者都始终拥有着一种确

证其效果的力量。

这也就是说，不存在着这样的群体的力量，它可以脱离个体借以摆脱含混的喧哗的底层世界并肯定自身作为一个共同世界的分享者的力量。同样，解放的观念也是通过无数个体的经验才得以逐渐实现。作为这些不可胜数的独特经验的例证，细木工匠戈尼(Gauny)的档案向我们展示了他用以为自己建构一个关于解放的完整的伦理学甚至是经济学的方法以及一个完整的计算自由的体系的方法，后者作为一种反—政治经济学，它在日常生活的每个行动之中所关注的不再是追求利益的最大化，而是自由的最大化。[1]由此就产生了这样一种生活方式，它试图不断地缩减需求、并不断地把它替换为自由。把这种禁欲主义的经济学——他自己称为“修士的”经济学——和当代的个体行动者以及“成本”计算的种种理论进行比较将会是饶有兴味的。我们会看到，个体解放的极端体现是怎样和共同的意义相互作用的。这样，其预算之中最为重要的项目之一就是鞋子：解放了的人是一个不断行走的人，他传布和交谈，他使得意义得以流通并使得解放的运动得以传布。从一方面来说，工人的解放是通过改变生活方式而实现的，是对其生活的美学化。另一方面，人和公民、算计其生活的个体和共同体的成员之间的结合点，就是首先作为话语的存在(un être de parole)的人：从根本上来说是作为和所有其他人平等的言说的存在。此外，正是通过思索语言的思想家们，解放这个词在法国才取得了一种新的意义，它超越了其法律上的界定而趋向于一种新的集体的与个体的经验。解放的这个新观念核心就是把理智的平等性作为知性和共同体的共同条件，作为每一方都须为其自身而力图确证的前提。[2]

民主的经验因此就是一种政治的美学。民主的人就是一个话语的

---

[1] 参见戈尼：《平民哲学》，由雅克·朗西埃编撰并做介绍，巴黎，拉德库韦尔特／樊尚大学出版社，1983 年版。

[2] 参见雅克·朗西埃：《无知的雇主》，巴黎，法亚尔出版社，1987 年版，以及本书中的《平等者的共同体》一文。

存在，这也就是说，一个诗意的存在，他能够接受词与物之间的间距，此种间距既非失望也非欺骗而是人性，他也能够接受表象的非现实性。这种诗意的特质就是一种坚信的特质。它从平等的观念出发，从其预设出发进行探索以揭示所有它能产生的东西，以使得自由和平等实现最大化。相反地，谁从怀疑出发、从不平等出发并试图对其进行削减，谁就使得不平等、优先权以及理智等级化并不断再造着不平等。

3. 模式的功用

同样的解释框架存在于对于民主生活的另一个侧面即模式的功用的分析之中。这在学校—模式之中得到体现，而它是当代社会中作为个体和政治体系之间的中介的本质性的模式之一。学校是这样的特权场所，其中所实现的是对于民主的非—真实性的怀疑以及对于其形式和现实之间的分裂的批判。对民主的学校所进行的批判性反思和一个根本性的主题紧密相关：即失败——绝大部分学生是来自大众阶层的孩子的学校的失败证明了学校在其实现社会平等的任务上的失败。

民主的学校因此被思索为一个期望不断落空、不断失败的场所，根据社会批评的双重游戏：从一个角度来看，人们批评这种失败并提出种种补救的方法——教学的、心理学的、社会学的。然而，这种证明即刻分化为两个部分：证明失败，这也就尤其是证明了民主自身就是谎言，既然它很难实现其所宣扬的平等，既然它以隐蔽的方式倒是完美地体现了它所掩盖的不平等，那么，不平等毋宁说更是它的根本原则。

布尔迪厄和帕斯隆考察学校的著作例证了此种逻辑：其中社会学和社会批评通过揭示民主的溃败而一举获胜。他们事实上想要揭示的是：如果学校没有实现它的平等承诺，这并不是因为它缺乏实现这种承

诺的手段，而是出于其自身的存在方式以及作为其基础的象征的逻辑。[1]一本像《继承人》（*Les Héritiers*）这样的著作例证了我所说的怀疑的三段论。它并不满足于以小前提（为大众阶层的孩子开办的学校的失败）反对大前提（学校对于所有人都是平等的）的方式来对其进行控诉。它想揭示，学校造成了不平等，却恰恰是为了建立起对于平等的信念。为了让穷人的孩子确信：所有的人都是平等的，人们仅仅是根据每个学生的天赋和才智来对他们进行发现、分类和遴选，学校要让穷人的孩子认识到这一点，即，如果他们没有被选中，那就意味着他们没有天赋和才智，因此，他们选择别的道路会更好。这样，学校就作为一种根本性的象征暴力的场所，它无非就是平等的幻觉自身。为了使人相信成功仅仅和学生的天赋相关，学校就赋予教师特权，他们不仅仅是传授知识，还被视作是培养学生的人格和原创性。通过这样的手段，学校就选择了一种实际上作为生活模式的存在方式，而这种适应的模式是不在学校之中被传授的，它就是继承人的模式。这样，它就自我呈现为违背了其承诺并忠实于被掩盖的本质：古希腊语的“闲暇”（*skholè*）一词，它赋予学校以名字，它首先意味着那些拥有闲暇时间的人的境况，他们作为拥有闲暇者都是平等的，并且他们可以把这种社会的特权投入到学习研究这种高尚的愉悦之中。

因此，这种学校的模式就形成了一个完美的循环：把社会—经济资本转化为文化资本并且——通过对这种转化活动的遮蔽——把那些能够进行和不能进行此种转化的人进行有效的但却隐蔽的分离。这样，从更大的范围上说，民主的形式同时维护着平等的幻觉和对于一种根本性的不平等的无知：闲暇（*skholè*）的人和生存的人之间的不平等，在那些能够支付和不能支付象征这一奢侈品的人之间的不平等。民主就是这样的欺骗性的制度，它预设了穷人进行奢侈性投资的可能性。这种分

---

[1] 布尔迪厄和帕斯隆：《继承人》和《再生产》，巴黎，子夜出版社，1964及1970年版。这里，我从普遍性的角度对这些主题进行考察，这种普遍性在政治的主张中获得成功并独立于这两位作者的各自后来的思想发展。

析因此就把对遮蔽的思索推向其极致，这种遮蔽把民主的人造就成为被模式摆布的人，通过这些模式，分化得以在自我掩饰之下持存。

确实，针对此种对于遮蔽的虚无主义的阐释，另一种积极的被称作“缩减不平等”的阐释作出了回应。从布尔迪厄和帕斯隆的批判之中，教学和政治的改革者主要保留了三点：澄清不平等的隐含要素的必要性、反对主流文化的模式主义的必要性，以及权衡那些非特权阶层的社会影响、*habitus*[1]和社会化模式的必要性。至少在法国，这些政策的结果不再被人质疑：通过对于不平等的揭示，人们倒是使其固化了。一方面，对于社会—文化差异的揭示趋向于把它转化为命运，在一种援助体制的意义上对教育体制进行改变，此种援助体制包括用来引导移民的孩子达到一系列他们在其中不再有着失败危险的较低等级的指导和重组。另一方面，对于“隐蔽的”规则的围剿使得那些最为明显的规则的重要性激增：这个疯狂的过程，从幼儿园就开始并很快在孩子身上得以内在化，然后朝向授权于好大学的好小学，这些好大学面向好高中的好班级开放，并且处于首都的好的街区的好的社会—文化的环境之中。

这样，把学校视作再生产不平等的模式的虚无主义的观点和把学校视作缩减不平等的途径的进步主义观点之间在其效果和原则上都达到了一致：它们都从不平等出发，又重新回到了不平等的游戏之中。通过要求学校适应工人阶级的需求，或者通过揭露一所学校对其支配地位所进行的再生产，这两种观点重新肯定了这个总体性的前提，它来自对民主的社会主义的去神话运动进行反革命批判的遗馈：即，一种社会—政治体制的构成性的模式之间的不一致就预示着一种根本性的灾祸和谎言。不过，正是在这里存在着建立于现代的经济和国家体系之上的民主的标志：它的形式的异质性，尤其是教育的逻辑和生产的逻辑之间的不一致性。

[1] “习惯”，“习性”，布尔迪厄社会学中的核心术语，包含着重复和生成的双重维度。——译者

在某种意义上来说，确实，民主的学校是贵族的闲暇的悖论性的继承者。这就是说，它使得学生实现相互平等，而这更多的是通过它与生产性的生活相互分离的模式，而不是通过它所传授的知识的普遍性或它所产生的社会的重新分配的结果而实现的。民主从古代的社会秩序之中借用了此种把理智的闲暇时间和生产所必须的时间相互分离的模式。然而，通过对于闲暇时间和必需时间之间的关联的重新分配，它从这种以往是自然而然的分离之中产生出了一种在众多的平等政策的迭加运动之中的矛盾。教育模式的含混性就造成了选择和意义的多元性：对于一些人来说，它就是公民之间的平等的实现，而对于另一些人来说，则是一种社会进步的手段；对于还有一些人，它则是一种独立于其或多或少成功运用的权利，是民主政府对其成员的甚至无法确定的欲望所承担的义务。最为常见的，所有这些含义相互混合并使得学校不再是遮蔽不平等的面具或者对不平等进行缩减的工具，而是同时作为平等象征的可见性场所及其经验协商的场所。这也是为什么几乎没有哪种学校的“改革”不以某种与平等相关的决定的形式出现。

在众多由法国政府的教育改革意愿所引发的运动之中，最具有意义的仍然是1986年11月的学生罢课运动。政府向议会提交了一份关于更好地适应经济生活需求（正如其他的需求）的大学法律草案。他们指出，每三个拥有文凭的毕业生之中就有一个是失业者。因此应该在大学之中引入一种“选择定向”，它能够指导学生选择与他们的能力相适合的就业途径。法律是十分谨慎的：可以有“一些”选择定向，但不能“过多”；可以允许给予大学以增加注册学生的权利，但也不能是过多的权利。当由大多数新保守派提出的一系列新课程措施被普遍放弃时，这个温和的法律看起来应该得到批准。然而，在几天之内，有20万的大学生和高中生走上巴黎的街头以表达他们的抗议。所发生的一切就好像，尽管这个法律的表述是谨慎的，但利益相关者还是抓住了一个字眼，一个如此令人难以忍受的字眼，那就是“选择”。然而，他们的反抗发生于一个不再有任何文化的革命背景的情景之中，其中所有

反抗资本主义学校的宏大话语都已经销声匿迹。反对这个法律的大学生和高中生在很大程度上自身就是"选择"逻辑的俘虏，因为他们追求好的班级和好的等级。然而，所发生的一切就好像，这些实践的信念和态度的转变并没有阻碍学校模式的总体同一性体系维持其僵化的特征，在这种学校模式之中，大学体系的免费与开放性被认为是法国民主制的不可动摇的原则：在一所大学之中，任何人都可以进行任何种类的研究，即使这对于个体和国家来说带有种种风险和损失——简言之，重申柏拉图式的意象，知识的集贸市场——，这对于集体及其每个成员来说都是应承担的责任。

然而，这里并不应该简单地理解成：民主集市的所有的无序的欲望与算计出于妥协而要求集体理性的管理。事实上，如果民主就仅仅意味着无序的支配地位、其形式之间的不一致、而这些又都是大众欲望的无序之反映的话，那么，事实上，民主无非就是柏拉图所已经揭示的东西。民主并不在于一种妥协和无序的政府体制之中。妥协和无序本身只是平等性分化的产物，是历史偶然性的形象，在历史之中它可以重新描绘其固有的场域并重新肯定其力量，即去一阶级化。

因为这正是"选择"这个词的筹码。总之，这正是无产阶级出于本能而把握的东西。在获得所有预计的利益之前，"选择"这个词已经取悦于那些使用它的人。这个词令他们感到快意，无非是因为它肯定了不平等是社会秩序的基础。那些似乎不带多少政治色彩的年轻人为了反对这个词而涌入大街，他们看起来充分感受到了这个词的分量：问题仅在于平等和不平等，仅在于知道到底是哪一个最终为不同模式之间的一致性立法、并且赋予这种一致性以意义：是群众的权利，还是对大众进行专家式管理的特权。

正是这种观点让我们可以对有关这场平静的、缺乏明显的浪漫气息的运动的种种相互矛盾的评价进行判断。一些人赞许年轻人的现实主义，和 1968 年的运动不同，这些学生懂得限定他们的目标并和平地组织其队伍。而相反地，另一些人则指责这场运动的狭隘和平庸，认为

它所追求的只是直接的利益和对于体面的不足挂齿的焦虑。然而，这样人们也许就忽视了这场运动之中最值得关注的一个方面，无论他们是愿意把它称作典范性的现实主义还是平庸的改良主义。在这场运动中发生了一桩十分独特的事件。在大学中人们大量地分发法律文本。学生们购买、租借并对之进行评论。而在 1968 年，人们几乎从不阅读涉及大学的法律文本。人们预先就知道了这些文本想表达什么：大学对于资本主义权力的服从。对于提出这些法律的部长们，人们没什么好说的，除了说他们作为资本主义的喉舌以及他们所能做的仅仅只是他们已经做的。而这些部长们自己也没有预计过其他的反应以及除了维持秩序之外的其他困难。然而，1986 年的运动在政府的秩序和保守的多数派之中造成了一种总体性的恐慌：学生们在评论法律，他们说这是一部拙劣的法律。学生们向他们讲话时把他们当作也能够制定出好的法律的人。其他人则预料到了像往常一样的陈词滥调，“你是资本主义的代言人”。超越了这种老套，学生们认真地对待他们，把他们视作能够为了普遍的利益而完备地制定法律的立法者，因为他们被选举出来就是出于这个目的。1986 年的学生们的“天真”就像 1830 年的成衣工人一样进行推理，并且，通过参与他者的游戏，创造了一个新的纷争的空间，此种天真完全出乎这些立法者们的意料并使得他们感到如坐针毡。学生们所设下的圈套正是关于平等的三段论的新形式。

只是，此种三段论的力量不再被等同于现实主义对于乌托邦的优越性，或者说和平的道路对于暴力手段的优越性。关于平等的三段论的特征并不在于以话语来替代斗争，而是创造一个作为分化空间的公共空间。超越了阶级斗争和革命希望的这些衰落了的宏伟形象，参加 1986 年运动的那些示威者的谦逊和 1968 年的愤怒学生的暴力在同一个明显的要点上达成一致。它肯定多元分化者的力量，以此来反对民主的共识性——暴民统治——的衰败：由选出的精英组成的政府对于大众的分散欲望所进行的和谐的管理。反对共识的等级和排斥的激情，那些占据街道的无名大众重新肯定了分享的共同体。而这种重新肯定，他们

正是通过重新经历那些以暴力所铭刻的轨迹而实现的，后者曾把“教育和大学的问题”转化为对平等进行确证的舞台。

4. 今日民主

我举了民主实践的两个实例。其中一个是来自一种斗争性的民主的英雄时代，另一个则是来自一种民主的含混的时代，此种民主，在其统治和自我调节的平庸化之中，让人隐约看到了其蜕化的迹象。这两个例子看起来可以允许我对于当代的民主分析采取一种新的视角。

我首先要思索的是利奥塔所提出的后现代性的观念。经过了种种对于社会的宏大叙事的时代并把矛头指向绝对性的错误和普遍性的罪行，民主的非确定性从根本上表现为与此种“对于意志的无限实例化(instanciation)”相等同，而后者又是资本的无限纷杂的特征。[1]资本的逻辑就是始终要制造出语言间的差异和异质性。此种异质性阻止话语犯下普遍性的罪行，但是却使得同样的经验在不同的话语之中进行无限的自我增殖：比如说工人阶级的经验在契约性协商的异质性词句和关于劳动的话语之中增殖。

这种解释有着如此的优点，它取消了猜疑所造成的间距。然而，它的这种取消却是出于猜疑的范畴。正如在马克思那里，资产阶级的进步主义消除了骑士风度的幻觉；在利奥塔那里，资本的民主制度也消除了无产阶级的幻觉。伴随着“一”的政治幻象的崩溃而得到肯定的只是，从其积极的方面来说，被无差别地称作资本或民主的差异的唯一的经济上的纷杂运动。更普遍地说，利奥塔的分析确实颠倒了对于民主的种种不同的猜疑的形象。因此，他从柏拉图对民主的不确定性，

[1] 让－弗朗索瓦·利奥塔：《知识分子的没落和其他论文》，巴黎，加利莱出版社，1984 年版。这里我关注那些可以使得一个时代的思想得以系统化的主题。让－弗朗索瓦·利奥塔之后的著作不再能够动摇对于后现代性的所有的乐观解释的基础。

即民主的“不定”所作的批判的反面进行理解；他给予民主的集市的主题以肯定的价值。同样，他也从“意识形态的终结”或者在进步的民主社会中的“去政治化”的反面来进行理解。然而，此种颠倒了的柏拉图主义总还是停留于柏拉图主义的内部，停留于把民主的“不定”仅仅与欲望的躁动相等同的感知的内部，即使是它造成了双重解读的自由：一种是“开放的”解读，它停留于对“多元”社会的自恋般的自我满足之中；另一种是奥秘的解读，它重新敞开了共和制和民主制之间的无限差异，并在管理理性的王国之中辨识出了极权主义的温和意象。

虽然拥有着种种复杂性的特征，一种如此的思想方法所缺乏的难道不正是民主的事实？比如说，造成1986年法国学生罢课运动的异常之处的，正是在重大的合并彻底失败之中的某些意义的持存，在缺乏任何罪证的情形中对于错误的确认。对于经济竞争和地缘政治平衡的需求使得我们看起来只有很小的选择余地，对生活进行算计的个体性的模式指向普遍共识的价值——在这种情形之中，突然之间呈现的一个近乎虚无的存在、一个多余的字就足以重新勾勒出一片纷争的空间，在其中差异被表现为重大的抉择、一个由微小的变化所构成的可能性系统向着一种根本性的选择开放：应该在一种肯定民主的平等话语和否定民主的不平等话语之间进行抉择。这个争端在政治之中持续占据着支配地位。而在那些它不再起支配作用的地方，所出现的也并非是差异的后现代逻辑，而是古代的回归，即以种种不同面貌出现的纯粹的野蛮，以及一种构想出的隐秘语言的回归，它针对的正是仇恨性的聚集所发出的过于现实的呼声，这种聚集事实上使得作为难以命名的受难者（被斥于话语的律令之外的他者）重新出现。后现代性的表面的逻辑实际上在两个“过时的古语”之间分裂。面对政治的动物性形象的回归，值得信赖的民主的特性就在于重新创造出一片共通意义的纷争空间。正是平等自身的力量通过那些能够赋予同样的经验以另一种非常不同的含义的微小差异而发生作用。我想说，这里所发生的，用柏拉图的概念，正是回忆的秩序。顿时，在政治话语的沉睡之中，平等以如此的面貌出

现，它赋予一种民主形式之无限多样的“利己主义的”个体性运用以一种共通的含义。

这种回忆看起来是极端短暂的。因此，应该给予它一致性。正是对于当代民主的另一种分析通过参与的主题获得了引人注目的表达。然而，我自问，人们所给出的这种作为民主问题的解决方案的观念难道不是一种对民主进行批判的问题的解决方案，就像是那些已经失去影响的宏大替代方案的小面额钞票？参与的观念把两个不同来源的观念结合在一起：作为中心和边缘之间的必要的中介的改良主义的观念以及公民主体在所有的领域之中持久行动的革命的观点。这二者的混合就产生了这个折衷的观念，它把填补权力的真空作为实践的场域赋予民主的永恒性。然而，民主的永恒性难道不正是其运动性，其不断地改变场域和参与模式的能力？这种工人在一次罢工之中（通过表明：如果有机会，他们能够管理自己的工厂）所获得的力量，为何始终想要在自我管理的形式之下来追求其完备性？同样，人们在学生罢课运动之中也听到了这种类型的话语，“在相关党派之间应该有一种预先的协商”。然而，这里所出现的正是一种回溯性的话语。为了此种“本应该”事先进行的协商，除了这种事后才产生的短暂的权力之外，再没有其他的合作者。真正的参与，正是此种今天占据着街道的无法预料的主体的创造，也正是此种运动的创造，它来自民主自身而非它处。民主的永恒性的保证，并不是通过参与的形式或反对的权力来填补所有静止的时间和所有的真空；而是行动者及其行动形式的更新，是这种时隐时现的主体的重新出现的开放的可能性。民主的监控始终不能摆脱其变化不居的和间断的、也就是说令人信赖的形象。

政治、同一化和主体化

提问——什么是政治？最为简要的回答是：两种异质性运作之间的互动。第一种是政府的运作。这种运作就在于管理共同体之中的人们的聚集、他们的共识，它建立于对位置与功能进行等级性的分配。我把它称为治安(police)。

另一种则是平等的运作。它存在于一种实践的游戏之中，这种游戏以任意两个人之间相互平等的预设以及试图对这种平等进行证明的关切为指导原则。这个游戏的最为贴切的名称就是解放。虽然有利奥塔的分析，我还是看不出在解放的观念和对于一种普遍性的错误和受难者的宏大叙事之间的关联。确切地说，对于一种错误的纠正，这正是治安的运作和平等的运作之间相互作用的普遍模式。然而，此种相互作用自身就存在着问题。事实上，有可能论证所有的治安都否定了平等，并且这二者之间是不可公度的。这也正是思索知性解放的重要思想家约瑟夫·雅各托的主题，我已经在《无知的导师》(*Le Maître igno-rant*)中对其进行了发展。在他看来，唯一可能的只有个体的知性解放。这也就是说，不存在政治的舞台，只有治安的法律和平等的法律。为了这种舞台能够存在，我们必须改变原则。取代所有治安都否定平等的这种说法，我们会说所有的治安都损害了平等。我们会说，政治是这样的一个舞台，在其上对于平等的证明应该采取纠正错误的形式。

这样，我们就有了三个术语：治安、解放和政治。如果我们想强

调它们之间的相互关联的话，我们可以给予解放的运作以政策(la politique)之名。因此，我们就区分了治安、政策与政治(le politique)。政治就是这样的领域，在其中政策和治安在对于错误的纠正之中相互作用。

由此，一个重要的结论就是：政策不是原则、法律或者一个共同体的“本质”的实现。政策没有“本原”(arkhè)。从严格的意义上来说，它是无政府的。这甚至也是*民主*这个名称所意味着的。正如柏拉图所指出的，民主没有本原，也没有尺度。人民活动的独特性就在于*krateïn*而非*arkhein*[1]，它揭示了一种原初的无序和误算。民主既是共同体的名称也是其分化的名称，即对错误的纠正的名称。超越所有特殊的争端之上，“人民的政策”威胁到了对位置及其功能进行的治安性的分配，因为人民总是比其自身更多或者更少。它是那种过剩(l'un-en-plus)的力量，它模糊了治安的秩序。

政治思考和政治行动的现实困境，在我看来，就是由于把政策等同于一个共同体的“*本质*”表现而造成。这可以是大的共同体，也可以是那些小的共同体。这或者是以普遍性、法律或法治国家的名义把政府的原则和共同体的本质相等同。或者是，相反地，“少数派”的同一性诉求对抗主流的文化和同一性的霸权。大共同体和小共同体彼此都可以以“宗派主义”或者“野蛮”来指责对方。尽管每一方在其指责之中都是有理由的，但其意图都存在着错误。我不是说这两类共同体是同等的，或者说它们的结果是相似的。我只是说，它们都以同一个成问题的同一化运作为基础。因为，自我表现为共同体的本质的实现、并把政府的规则转化为社会的自然法则，这就是治安的原则。然而，如果政策和治安是有差别的，那么它就不能建基于同样的同一化的运作之中。人们会反对说，解放的观念同样也是在工人的*自我*—解放

[1] “民主”一词在希腊文之中正是由*dèmos*（人民）和*krateïn*（统治）这两部分构成。——译者

的形式之下来表现自身的。然而，人们也知道，这个“自我—解放”的著名字眼正是为了对抗“自我主义”而提出的。这并不仅仅是一个道德的问题——个人对于共同体的忠诚。它还是一个逻辑的问题：解放的政策是一种非固有的特质的政策。解放的逻辑是一种异质性的逻辑。

换言之：解放的过程就是对任何两个能进行言说的生存者之间的平等所进行的证明。它总是作为一种类别的名称而被应用，对于此种类别，人们总是拒绝按照平等的原则或其相关的结果来对待他们——工人、女性、黑人或其他人。因此，平等的实行并不是这种类别的属性或者本质的表现。一种错误的受害者以及由此而提出其权利的类别的名称始终是匿名者的名称，即它可以是任何人的名称。

这样，人们就可以从关于普遍性和同一性的毫无结果的争论之中摆脱出来。政治的唯一的普遍性就是平等。然而，平等却并不是一种铭刻于人性的本质或理性之中的价值。平等，就其被付诸实践来说，是作为普遍性的效果而存在的。它并不是一种人们可以诉诸的价值，而是一种须被预设的普遍性，它在每种情形之中被证明和展现。普遍性并不是与具体情境相对立的共同体的原则。在政治之中，普遍性的有效模式就是对一个引起争议的证明、一种境况、一种论证进行建构、推论和实践。真实性并不是基础或者理想。它总是一种处所（*topos*），即通过论证的过程所进行的主体化的场域。它的语言总是约定俗成的。然而，约定俗成并不意味着它就是宗派性的，正相反，当作为一种不公正的受害者的群体想要纠正此种错误的时候，他们一般会求助于人性或者他们的权利。然而，普遍性并不在于如此所求助的概念之中。它在于论证的过程之中，这种论证对其结论进行证明，并指出这样的事实：工人也是公民，黑人也是人，等等。一般说来，社会反抗的逻辑模式可以被归结为：我们是否归属于这个类别——公民、人类，等等——这会导致什么？政治的普遍性并不在于人类或者公民。它在于“这会导致什么？”这个问题，在其话语和实践的实行之中。

这种普遍性可以通过具体类别的中介而得到发展。例如，在19世纪的法国，工人们会以如此的提问方式来引导其罢工运动：法国工人是否属于这个群体——这个宪法规定在法律面前人人平等的法国人的群体？这个问题可以变得更具有悖论性。比如，法国最早的激进的女权主义者们会这样来提出问题：一个法国的女性，她是一个法国人吗？这种形式或许显得荒谬或者夸张。然而，在争取平等的行动之中，这种"荒谬"的词句却可能比那种简单的肯定（工人是工人，女性是女性）更为具有建设性。它不仅仅是表明了一种逻辑错误，后者自身揭示了社会的不平等的诡计。它还把这种错误转化为一种关系，把逻辑上的非一空间转化为一种纷争性的证明空间。对此种平等的境况的建构并不是付诸行动的同一性的运作或对一个群体的特殊价值的证明。它是一种主体化的过程。

一种主体化的过程是什么呢？它是一种"一"的形成，这种"一"不是一个"自我"，而是一个"自我"和一个他者之间的关联。人们可以在表面上同一的"无产者"这个名称之中得到例证性的展示。这个词在现代法国最初出现的情形之一是在1832年对奥古斯特·布朗基（Auguste Blanqui）的审判之中。当检察长询问其职业的时候，布朗基回答说："无产者。"检察长反驳说："这不是一个职业。"布朗基同样反驳道："这正是我们大多数人民的职业，因为他们被剥夺了政治权力。"从治安的观点来看，检察长是有理的：无产者不是一个职业，布朗基也不是一个人们所习惯性地称作工人的人。然而，如果从政治的观点来看，布朗基是有理的：无产者不是一个从社会学上可以界定的社会群体的名称。它是一种"被排斥者"（outcast），一种被驱逐者的名称。从拉丁文上看，*proletarii* 所意味的仅仅是：那些繁衍生息者，他们仅仅是活着并繁衍后代，而并不拥有或者说传播一个名字，他们不被算成是城邦的象征体系建构中的一部分。无产者因此就是一个适合于劳动者的专名，作为一个随便何人的名字，它是被驱逐者的名字，这里我们不是把他们视作贱民（parias），而是视作不属于阶级的秩序并且甚

至是对这种秩序构成了潜在的瓦解的人（这样的阶级，作为所有阶级的消亡，马克思说）。

换言之：一个主体是一个居间者(in-between)，一个处于二者之间者(entre-deux)。[1] *无产者*是这些人“特有”的名字，他们在作为*居间者*的意义上形成为一个整体：在众多的名字、地位和身份之间；在人性和非人性之间，在公民身份及其否定之间；在作为手段的人和作为言说和思考的生存者之间。政治的主体化是促进平等——或对于错误的纠正——的行动，通过那些在作为居间者的意义上形成整体的人们来进行。这是一种依靠名称的融合所实现的身份的融合：以“被排斥者”的名义，这些名称把一个群体的名称和另一个群体的名称联结起来，把一个存在和一个非存在或一个将要到来的存在联结起来。

这个网络有着一个值得注意的特性：它始终包含着一种不可能的同一化，一种只有通过对其进行陈说者才能实现的同一化。“我们是大地之上的受惩罚者”正是这样的词句的形式，任何一个大地之上的受惩罚者都绝不会如此宣布。更为接近我们的是，政策，对于我这代人来说，是建基于一种不可能的同一化之上的政策——一种与那些阿尔及利亚人的肉体之间的同一化。1961 年 10 月，他们被殴打致死，他们的尸体被法国警方以法国人民的名义扔进了塞纳河中。我们没能把我们和这些阿尔及利亚人相同一，但是，我们能质疑我们和“法国人民”之间的同一化，而正是出于这个名义，他们被置于死地。我们因此就作为这样的政治主体而行动，我们处于两种资格之间的间隙和断层而无法承担其中的任何一个。这种主体化的过程并没有合适的名字，不过，它也许在 1968 年的口号“我们都是德国的犹太人”之中获得了其“真正”的名字——一种错误的同一化、一种从那些被命名者和那些进行命名者的角度来看是不可能的同一化。如果说这场运动是以这句话开始

[1] Entre, au milieu, in-between 其实也正是生成(devenir)的运动状态，参见 Deleuze & Claire Parnet, *Dialogue*, Paris，弗拉马里翁出版社，1996 年版，第 37 页。——译者

的，那么，其衰落则体现于一个相反的肯定陈述，它就是这场运动之前的代言人之一几年后所发表的一篇文章的标题，“并非我们所有的人生来就是无产者”。毫无疑问，我们不是。然而，这将导致什么结果？结果就是，不可能从一个作为非存在者的存在者身上、从一种与任何不具肉体者的同一化之中得出结论。然而，对于平等的证明总是把或此/或彼式的三段论逻辑（我们是或不是公民、人类，等等）与一种“我们是并且我们不是”的实践逻辑联系在一起。

政治的主体化的逻辑因此就是一种异质性的逻辑，一种他者的逻辑，根据相异性的三重规定性。首先，它决不是对于一种同一性的简单肯定，它总是同时对于他者所强加的（由治安的逻辑所规定了的）一种同一性的否定。治安者（警察）实际上所想要的是“准确”的名字，它标志着人们对于其位置和工作的归属。政策，则关注“非特有的”名字，那些不当的用词（misnomer[1]），它们表达了一种缺陷或者揭示了一种错误。其次，它是一种证明，而一种证明总是预设着一个它所要向其证明的他者，即使这个他者拒绝其结论。它是一种公共场域的建构，即使它并非是那种哈贝马斯意义上的对话或者寻求共识的场域。没有不造成损失的共识和沟通，也不存在关于此种损失和错误的规则。然而，存在着一片纷争性的公共场域，它就是为了纠正错误并对平等进行证明。第三，主体化的逻辑始终包含着一种不可能的同一化。

应该忽略此种逻辑的复杂性，以便反对以往的宏大叙事以及普遍性的受害者、反对当下的那些微观叙事。所谓的人民和无产阶级的宏大叙事本身就来自于一种语言游戏和证明的复杂聚合体。叙事的概念，正如文化的概念一样，其自身就是存在争议的。二者都把一种论证性的谋划归结为一种语音，并进一步把这种语音归为肉体的表达。然而，政治主体的生命就在于语音和肉体之间的距离、在不同身份之间的间隙。叙事和文化的概念把主体化就归结为一种同一化，而平等的运

[1] 原文为英文。——译者

作则是差异的运作。然而，差异不是一种不同的身份的表现或者两种身份归属的诉求之间的冲突。差异表现的场域不是一个群体或其文化所"特有的"。它是一种论证的"处所"。而此种处所所展现的场域就是一种间隙。政治主体的场域就是一种间隙或者一种缺陷：一种作为*居间者的共在*：在名字、身份和文化之间。

当然，这是一种令人不快的立场。这种不快导致了元政治学话语的发展。元政治学就是从治安的观点对政治所进行的解释。它试图把异质性的逻辑解释为一种幻觉，并把间隙和缺陷解释为非真实的表现。这种元政治学的解释范型就是对于《人权宣言》的马克思主义式的解释，它把人和公民之间的差异[1]作为欺骗的标志。在公民的至高无上的身份的后面，是人的尘世的身份，也就是说，所有者的资格。在我们的时代，元政治学的论证毋宁说是正与此相反。它向我们指出，人和公民在自由个体的形象之中相互结合，这种个体自然就享有人权的普遍价值，这种权利在我们的民主制的种种机构之中得以体现。解放的政策拒绝这两种类同化之中的任何一个。它肯定，权利宣言的普遍性也就是赋予其理由的那些论证的普遍性。然而，在法国，这些论证之所以可能，正是通过那种把人与公民相互分开的间隙而实现的，此种间隙因此就使得二者之间的彼此依赖成为可能，也使无数种对于权利的证明(其中包括那些既不被归入"人"之中也不被归入"公民"之中的人的权利)成为可能。

由此，我们可以得出和当前形势形成对照的结论。从一个方面来说，我们并没有被困于普遍主义或同一主义的选择之中。选择毋宁说是在主体化和同一化之间。它并没有在普遍主义和特殊主义之间，而是在对于多元性的两种观念之间形成对立。同样，"普遍主义"的话语会和共同体的话语一样呈现为"宗派性"的。正是因此，海湾战争

[1]　《人权宣言》的法文原文为 *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*，即"人与公民的权利的宣言"。——译者

期间，不止一种对于普遍主义的赞颂被转化为对于军国主义、“适当的”军备和那些无名的死者的赞颂。真正的对立毋宁说是区分了宗派的语言和习惯语（idiomatique）。“习惯语”的政策构建了这样一个普遍性的场域，一个对于平等进行证明的场域。它排除了由各种大小共同体与处于间隙的共同体的利益之间的对立所导致的无望的困境。

然而，摆脱此种困境，也同样要对种族主义和排外主义的新形式进行准确的评断。尤其是在法国，它们并不能仅仅被归结为由于移民人口的增长而导致的客观的社会问题。它们毋宁说是一种政治的异质性逻辑的崩溃所导致的结果。三十年来，我们都是“德国的犹太人”，也就是说，我们在关于冲突的政治文化之中拥有“不恰当的”名字。今天，我们有了“好”的名字：我们是欧洲人和排外主义者。这是相异性和多样性的政治形式的垮台，这种相异性为一种他者的亚（infra-）—政治的新形象留出了空间。客观地说，三十年来，我们并没有拥有更多的移民。从主观上来说，我们则拥有更多。他们有了一个另外的名字，一个政治上的名字：他们是无产者。从那以后，他们失去了这个得以揭示其政治主体化的名字，以便能够重新得到他们那唯一“客观的”名字，也就是说，标志身份归属的名字。这个没有另一个名字的他者因此就成为了仇恨和拒斥的对象。

“新”的种族主义是对他者的仇恨，后者在政治争端变得模糊之际占据了领域。冲突的政治文化已经导致了令人失望的结果。然而，它也同样是一种对处于政治范围内的事务进行调节的手段：把他者的形象等同于仇恨的对象。身份归属的激情是令人恐惧的：这种不确定的恐惧在他者的肉体上找到了其对象。对于他者的异质性的政治策略同样是一种平息此种恐惧的手段。种族主义和排外主义在当前的重新出现预示着一种政治的崩溃，从对错误进行纠正的政治向原始仇恨的倒退。问题因此就不再单单是面对一个“政治的问题”，而是重新创造政治。

第二部分

共同体及其外部

平等者的共同体

平等者的共同体这个主题在今天通常会产生两种忧郁的情感。一种是仇恨的缓解。大量的文学作品都令我们在回想这样一个危险的观念的感到战栗，此种危险已经在我们之中蔓延——如果我们不是那么审慎的话，可能已经导致了危险的蔓延——即分化的等级和使个体的意愿和理性遭到损害的宏大总体之间的相互联结。一种有些退化了的净化形式证明了这些诱惑的合理性，认为不断重复地使我们看到这种宏大机体的幻象是有益的，尽管此种幻象引诱着我们，只是为了使我们进一步受到损害。另一种情感则是合乎理性的怀乡症。我们很清楚以这种联合的名义可以导致什么。然而，它持续地为我们描绘出某种我们不想失去的事物的形象：某种共在的形象，缺少它，思想和行动就会缺乏一种高贵的美德，这种美德把政治事务和单纯的管理事务区分开来。通过一种逆向的去魅，一种既不再是恐惧的对象也不再是希望的对象的形象所带有的“过去—过时”的特征就有助于维护这种难以觉察的分裂，还有助于在对符号和重组进行管理的陈词滥调的表面笼罩一层闪烁着平等的共同体的荣耀光芒的轻雾。

在这里存在着两种从历史得失之中消除某种概念意象(figure conceptuelle)的方式。为了不停顿在这里，应该稍微改变问题：不再是清算我们和平等的共同体之间的债务纠纷，而是反思它自身造成此种债务的方式，或者更准确地说是它的形象所产生的债务类型。以此，我想进行双重的研究。留待思索的最为根本的问题就是共同体的观念与

损失的观念以及与在一种损失中所维持的东西或围绕着这种损失而勾画出来的东西之间的关联。提出此种损失的特征，我想到的是里尔克的四行诗向我们警示的，“损失同样属于我们”（“Auch noch verlieren ist unsern”），它把损失的主题和公共财产的主题相关联。人们会更容易地想到把共同体的观念和福音中的格言——“意欲拯救其生命者将失去它”——相关联，这个格言也很容易和柏拉图关于生命的相反主题相关联，这个主题有着引人注目的特征：对他者生命的表象的瓦解并未使其沦为空想，更确切地说，是使其令人眩晕。平等、分享平等的欲望正是此种眩晕的核心。

我先搁置这个基本的问题，以便在这里专注于从其中分离出来的东西。这种把总体和损失相关联的巨大的债务实际上兑现成了一系列小额的债务，有关平等的债务，它并非不带暴力地被归结为那些规则和等级的债务；计算的方式、自我计算或被计算的方式、界定同样不可缩减为对快感和痛苦的单纯计算的利益的方式：利益同时就是共在的种种方式——相互聚集和彼此区分——是界定这些间隔的方式，汉娜·阿伦特在其中看到了政治利益的规则；这些利益被登记在太多的条目和文册之中以至于那些分为现实和乌托邦以及科学和意识形态两个部分的账目再也无法容纳。研究因此需要被扩充：每次提出平等或共同体时，根据如此这般的账目条文，谁能获得或失去这样的利益？有多少种它们能加以计算的平等的方式？为了进行此种以及相似的账务的操作，它们已经被怎样地计算？

跟随着这些债务中的一些，我们被导向重新置疑此种观念，即由平等的主题之中产生出共同体的原则。平等和共同体之间的关系也许正是一种对债务所进行的不断管理。尽可能仔细地考察平等与共同体之间的这些债务，就会看到宏大机体的形象的碎裂、就会遇到缺陷和不合谐，它们令平等者的共同体如果不带有些许粉饰和责任、以便重新统计成员和等级、填补形象的裂痕及对原则的陈述进行重新阐释，就绝不能实现。

1. 文字的问题：平等者的筵席

我以一个关于共同体思想的最有意义的形象作为例子而开始，它就是人们通常所称的“空想社会主义”。1838年，皮埃尔·勒鲁出版了《论平等》（*De l'Égalité*），紧接着，在1840年出版了《论人性》（*De l'Humanité*），这两本著作把现代的平等者的共同体建立于一种和人类历史一样久远的传统的基础之上，它贯穿于从摩西律法到弥诺斯（*Minos*）的法律、从古代的城邦到中世纪的教父的历史运动之中。其证明既在一种重要形象的象征之中被给出——即博爱的晚餐；也在一句重要的话语之中被给出——即《罗马书》中的话，它教导我们，我们是一个总体，因为在基督的肉体之中，我们构成为一，互相联络，成为肢体。[1]这个形象和这句话适合于那个时代并使得社会主义和共产主义的热情象征化——工人阶级、社会主义者和共产主义者的报刊都广泛地借用了勒鲁的这些引用（如果不是其思想的话）；它们对于我们今天来说也是适合的，面对宏大的令人难以承受的总体，它可以激起恐惧。然而，考察其运用，此种重要的形象和原则并没有持续很久，它承认了其分化，并提出了一种重新计算、重新修饰和重新书写的必要性。

正因为此，勒鲁在其对于友爱晚餐的古代传统的陈述之中重新发现了一个独特的文献学的问题。[2]他分析了此种体制的两个方面或其双重根源：战士之间的兄弟之爱的实践或财富的定期重新分配的实践，并在一种连续的历史之中结合了摩西的传统和希腊的传统，此种历史在艾赛尼修会(essénienne)中达到顶点，而勒鲁则从中看到了圣餐的创始者的产生。虽然道路已经铺好，但是，勒鲁却遇到了一个命名的小问题，

[1] 《罗马书》XII，5，到《哥林多前书》XII，12中结束。
[2] 皮埃尔·勒鲁：《论平等》，巴黎，1838年版。

这个问题曾使得其灵感的赋予者——写作《利库尔戈斯的生活》[1]的普鲁塔克（Plutarque）——裹足不前。斯巴达的友爱晚餐被称作phidities。正确的名字，普鲁塔克判定说，应该是 philities，也就是说，充满友情的晚餐。Phidities 实际上指向了博爱的一个更为世俗的根源。*Pheïdeïn* 在古希腊意味着节俭。而友爱的晚餐，从这个意义上来说，也就是经济的晚餐。我们知道，斯巴达人节俭度日，而柏拉图则在对荣誉政治的人的描述之中提到了这一点。这也是为什么普鲁塔克作出决断，而勒鲁则步其后尘：把 Δ 换成 Λ[2]，斯巴达的经济晚餐就拥有了与其概念相称的名字：它们成为了充满友情的晚餐，为基督教的圣餐和后来的社会主义做好了准备。

这并非是一个便于思想的简单问题。勒鲁实际上有着一个精确的理论构想：他想在封闭的共同体中发现那种还处于被限制状态的、仅仅是片面地被实现的开放性共同体的原则。在斯巴达的小范围之内的友爱关系中，他试图寻找宏大的人类共同体的原则。贵族等级应作为平等的片面的和限制性的实现，即一种由平等者或友人所构成的社会，它建基于排斥之上，而其自身则是完备的，以此可以把封闭的施加作为从等级向人性过渡的充分必要条件。同样，他必须保留所有吝啬的荣誉政制（timocratie）[3]所拥有的纯粹的贵族等级。这也同时使得他忽略了另一条反思的线索，后者来自这个被删改的 Δ 并令我们从斯巴达转向雅典、从贵族的/荣誉的关系转向共同体/民主制的关系。

对这另一条线索的引出，我想从《修辞学》中的一段话（来自“巧妙的话”（*Des bons mots*）这一章[4]）开始。亚里士多德在那里提到了

---

[1] 利库尔戈斯，斯巴达的立法者。——译者

[2] Δ 是希腊文的第四个字母，Λ 是第十一个字母，也就是前面所说的 phidities 和 philities 之间的区别。——译者

[3] La timocratie，在柏拉图那里（《理想国》第八卷）是一种军事性的君主政体（《理想国》中译本为“荣誉政治或荣誉政制”，它介于贵族政制和寡头政制之间（郭斌和张竹明译，商务印书馆 1995 年版，第 314—318 页），它会不知不觉地滑向寡头政治，即贪图钱财的政府。——译者

[4] 即《修辞学》第三卷第十章。——译者

这一点并嘲弄了第欧根尼，后者把它和一种政治体制、一种分类的方式以及一个城邦的存在方式联系在一起。他告诉我们，第欧根尼说雅典人在小酒馆中发现了他们的 phidities。[1]因此，价格便宜的饭馆和向过路人开放的社会场域就偶然地同时满足了个人的经济需求和集体的平等要求，而对于这些，斯巴达人则到其 phidities 的体制之中去寻找。另外一种把自由的学园及雅典的轻松生活与斯巴达社会的军事训练相对立的方式则如修昔底德笔下的伯里克利。此则轶事值得在这里由“友爱”（*philia*）和政治社会的理论家进行叙述。而且，它使我们想到了《政治学》中的这个段落，在其中，为了在哲人治国的簇拥者面前恢复民主智慧的地位，亚里士多德再度使用了借自美食学中的一个论证。他说，由于开销平等，人们在共同出资的晚餐中（每人支付他自己的那一份费用）将吃得更好。在政治的协商之中也应该同样行事：每个雅典人的智慧是微小的，但其总和将始终超过少数哲人的智慧的总和。[2]

去除了一个碍事的 Δ，勒鲁也去除了这条反思平等和共同体之间的纠纷的路线。他决定忽略荣誉政治对贵族制以及民主制对共同体所形成的这种侵蚀。正如荣誉政治与贵族制的关系一样，民主制对于共同体来说也过于吝啬了。它模糊了此种纠纷。民主模糊了共同体的观念。前者是后者的不可思物。[3]

柏拉图接受了此种不可思物的思想，即共同体和民主制之间的不一致性，而现代人则普遍对其进行拒斥。他们重新进行了分配，改变了文字并叠加了形象。这样，就在现代政治的传统之中构成了一种古代的博爱的怪异形式。通过形象的叠加，它令我们看到了一种斯巴达式的雅典或雅典式的斯巴达：一个更具英雄气概、更博爱和更高贵的雅典；一个更民主、更文明的斯巴达，其中人们除了英勇的行动之外还能

---

[1] 此处典故见亚里士多德《修辞学》（罗念生译，北京：三联书店，1991 年版），第 179 页。——译者

[2] 《政治学》，1. III，1281 b 1/3。（汉译本，第 143 页。——译者）

[3] 关于“不可思物”，请参见福柯：《词与物》，“人及其双重性”这一章。——译者

表达优美的话语。如此就构成了比如说卢梭或勒鲁的斯巴达，同样，还有汉娜·阿伦特的雅典。阿伦特从修昔底德笔下的伯里克利的话中抽出一小段，但是却恰恰忽视了赋予整篇文本以结构的雅典的“自由”和斯巴达的军国主义之间的对立，她这样做的目的正是为了构建一个政治的范例性的情境：在其中“相似者”——*homoïoï*——通过优美的话语和优雅的行动相互区分，这些话语和行动把其辉煌的不朽性赋予了不持久的人类行动。

2. 形象的问题：共同体

也许始终应该存在着两个希腊以便能形成一体。以此为代价，在这里只有友爱的晚餐的形象持存。然而，基督教关于博爱的身体的原则和形象却提出了同一个问题。“所有的人，”保罗说，“在基督里成为一身，相互联络成为肢体。”经过勒鲁的推广，这个原则毫无疑问地被当时的共产主义者所继承并且把其特征赋予了工人阶级的主要的共产主义报刊，即《博爱》。然而，无论是那些对这个原则进行阐明的人，还是那些在当时已经揭示出了泛神论的宏伟总体的幻象的人，他们看起来都没有觉察到这个在使徒[1]文本中所提出的原则的准确的上下文。不过，在使徒那里，身体的不同肢体的形象的出现是为了回答一个非常明确的问题，即克里斯玛在基督教共同体中的分配和等级。克里斯玛的问题，也就是在一个精神共同体中的劳动分工问题。语言与奇迹的天赋、治愈与预言的天赋，它们在共同体中就好像是不同肢体在身体中一样，每一个都发挥其自身的功能并协助或从属于其他的部分。

然而，同样是在圣保罗的文本之中，他从这个比较之中得出了两个从用作参照的概念来看稍有差别的结论。圣保罗想以肢体来揭示两点：

[1] 即上面提到的保罗。——译者

它们拥有着互相协助的功能，但是他又在它们之中通过互补关系而建立起了某种平等。那些在本质和功能上处于低等级的肢体被赋予了互补性的尊严。因此，那些身体之中最为高贵的部分是裸露的，而那些最不体面的部分则被遮蔽在衣服下面。关于克里斯玛，其结论则是更为断然地做出的：它们并不都是同样有用和同样值得研究。一种分类等级被提出，应以此作为总体的正义原则。然而，怎样理解这种正义？准确地说，有两种类型的解释和所增加的评论，它们相互对立。“上帝，”宣扬共产主义的《博爱》中写道，“安排下一种如此的（完美的平等的）秩序，为了消除任何的分歧和分裂，为了所有的成员都相互协助。”[1]然而，为了从基督教的形象中得出共产主义的形象，这种对于平等的阐释须忽略教父阐释的悠久传统，格雷古瓦·德纳齐昂兹在一篇演讲之中对这种传统进行了总结，这篇文章有着非常明确的标题：《论讨论之中的良好秩序。并不是任何人在任何场合对于上帝所进行的讨论都是适当的》：“一个部分（meros）起统治和支配的作用。另一个部分则是被引导和被支配的。而不是所有的语言、也不是所有的预言者、使徒、诠释者，等等”。[2]“平等”的原则毋宁说是教会秩序的原则。

解释的相互对反于是使得我们发现了另一种形象的叠加。基督教的—共产主义的宏伟机体的形象被叠加在作为教会的身体的圣保罗式的形象之上。然而，后者自身也同样是叠加性的。在对克里斯玛进行分配的寓言背后所显露出的是另一个更为古老的寓言，一种对社会的劳动分工所进行的范例性的叙述：梅内尼乌斯·阿格里帕（Menenius Agrippa）向那些迁往阿梵丹山（l’Aventin）的平民[3]讲述的诸肢体和生命中心的寓言。在宏伟的总体背后，是分化和临时重组的形象。梅内尼乌

---

[1] 这段话是对圣保罗的《哥林多前书》（XII，12）的翻译，见于《博爱》（1842年12月，第110页）中的《共产主义的传统》一文之中。

[2] 《演讲32》，收于格雷古瓦·德纳齐昂兹：《讲演，32至37》，塞尔出版社，1985年版，第109—111页。

[3] 阿梵丹山，是罗马的七座山丘之一，在罗马建国初期，平民曾全体迁往那里，迫使贵族作出让步。——译者

斯·阿戈里帕所做的简单辩护实际上正是以一种双重悖论为代价而赋予共同体以其原则的。

首先是优越者的悖论。这位元老院的演说家赋予贫民的反叛以一种良好的秩序。他向他们解释道，一种共同体内部的共同生存的法则也同样是一种有等级从属的法则。他们是肉体的不同肢体、是城邦中从事物质劳动实践的部分。然而，一旦与心脏以及由贵族所体现的生命原则相脱离，他们就是无力的。然而，问题就在于，他得向他们述说这个寓言。当优越者不得不向低微者解释他们为什么是低微的时候，优越性的基础已经遭到破坏。此种言说预设了一种与其意图相等同的约定。他描绘了与其所叙述的共同体不同的另一种共同体，在此种共同体之中平等就是法则。[1]

然而，当低微者想要通过重新解释这个寓言来表达其自身的平等的时候，这个困境再度出现。这恰恰正是勒鲁的同时代人以及《博爱》所代表的那些工人们所做的。他们重新解释了这个寓言，但是却改变了其中的那些同一化的标准：他们是能动的臂膀、滋养着无用的腹部。然而，这个寓言的重现却使得双重性得以出现。功能之间的所谓的等级关系预设了在相似者和不相似者之间的既成的等级关系。人们进入其共同体并不是因为他们都是同样的有用，而是因为他们是相似的。除了诉诸其形象，再没有别的办法能够被列入共同体的成员之中。平等者就是带有平等的形象的人。重新要求其有用性、参与功能的游戏，正是维持不相似性和须服从的成员的角色。没有哪种成员、功能和价值的重新分配能够把不相似者转化为相似者。因此，需要另一种类型的相似性，而不是那种使得 *aristo*[2] 的等级壁垒得以封闭的相似性。

[1] 我在《纷争》的第二章中通过分析巴朗什的解释而阐发了此种寓言的含义。
[2] 古希腊语，“最优秀者、最有势力者”。——译者

3. 主人的共同体和奴隶的共同体

人们会说，1840 年的平等主义者恰恰提出了另一种相似性的模型，它同样是由圣保罗在谈到人类的宏大共同体的作用时所论述的：不再有犹太人和希腊人、自由人和奴隶、受过割礼者和未受割礼者，只有同等显现上帝形象的人类。问题就在于：这种新的相似性意味着一种对于相似者的双重扭曲，在其中所赢得的东西顷刻之间便趋向于再度消失。第一重扭曲就运作于这种代表着三位一体的共同体范型的内部。这里，共同体的最基础的关系同样依赖于一字之差。圣子属于圣父的形象吗？他是和圣父同体的吗？这两个原则被一个 ι 所区分，这个 ι 在宣扬相似性的异端分子和信奉同体性的正统派之间划分了一条血腥的鸿沟。正统派的地位以平等之名而得到增强。说圣子和圣父是相似的，这就等于说圣子是外在于圣父的，他们是不平等的。建立圣父和圣子之间的平等，就是要在圣子之中实现被反映的圣父的形式。圣父与其形象的统一因此就超越了所有的相似性之上。典型的平等者并不是那些相似者。然而，这第一种扭曲虽以牺牲相似性为代价而肯定了平等，但却立刻伴随着一种相反的扭曲。马里乌斯·维克多里努斯（Marius Victorinus）在一句借自圣保罗的话中总结了极端的生成—他者（devenir-autre），后者与圣父的平等也包含了圣子，“他没有像须小心翼翼地呵护的战利品那样来思索和圣父之间的平等。”[1]圣父与其形象的超越于所有的相似性之上的统一在最为极端的不相似性之中实现了，这种直至于死和十字架上之死的服从，在其中所呈现的只是圣父和圣子的意志平等。

---

[1] 圣保罗：《腓立比书》，II，6，由马里乌斯·维克多里努斯在其《驳阿里乌斯》（*Contre Arius*）之中大量引用，尤其是 1，9，13，21 之中，收于《神学论文：论三位一体》，巴黎，塞尔出版社，1960 年版，t. 1。

我们可以赋予马里乌斯·维克多里努斯借自圣保罗的原则以一种普遍的价值：平等并不是一种须小心翼翼呵护的战利品。那些为圣父的意志和圣子的牺牲所提升或回复到上帝形象的高度的人又同样被“以奴役的资格交予”所有他们的兄弟。对相似性的双重扭曲对于圣餐中所体现出来的博爱来说具有着令人生畏的结果，而人们想从相似者的平等这个新的宣言之中得出此种博爱。

从古代的友爱晚餐到耶稣最后的晚餐以及圣餐典礼，这个令人满意的谱系事实上却遭遇到了这个问题：在基督教关于共同体的思想中，圣餐是极为隐秘的。为修道院共同体——也就是说仅仅是由人类所构成的共同体——的基本理论和实践奠定基础的并不是圣餐中所体现出来的博爱，也不是博爱性的分享所带来的幸福，而是对于十字架的服从。为神圣的平等服务的人们所组成的共同体，其自身并不了解平等。《圣伯努瓦律令》中的词汇可以作为例证。他揭示了形容词(aequalis)的两种用法：一种是用来提到神甫对于那些托付给他的人所平等施予的仁慈，而另一种则是为了肯定分配给所有修道士的那种服从的平等服务。[1]这里所涉及的并不是一种修道院体制的正常化的现象。服从所具有的含义及其种种实施形式会发生变化，但是，从荒漠中的那些最早的神父们的野蛮律令到本笃会的规章，当中经过了帕科姆(Pacôme)的规章或圣卡西安(Jean Cassien)的体制，同一种思想被肯定：服从并不仅仅是对于等级的尊敬，而是上帝的仆人之间所应具有的关系的普遍形式。根据圣保罗所言，放弃自己的意志，就是把自身作为奴隶交予他者。通过对于《哥林多前书》的重新阐释，圣巴西尔(Saint Basile)在其《论修道士生活的完美性的书信》(*Lettre sur la perfection de la vie des moines*)中提醒道，“应该作为这样的一个人而思考和行动，通过上帝，他作为奴隶被交予其精神上的兄弟”，[2]然

[1] 《圣伯努瓦律令》，由 A. de Vogue 翻译并评述，巴黎，Cerf 出版社，1972，t. II。

[2] 圣巴西尔：《书信》，巴黎，美文出版社，1957 年版，t. 1，第 54 页。

而，他补充说，每个人都处于其固有的等级上。在《书信》中所运用的原则特别涉及到年轻的修道士对于年老者所应承担的义务。然而，所有的修道士的思想和实践在这里都承认一个更为根本的形象：*l'homopsukhos* 是一个 *homo-doulos*，一种奴隶身份的伙伴。修道士的共同体，尤其是基督徒的共同体，并不是由平等者所构成的，而是由相互之间处于奴役关系之中的人所构成的。

此种形象将在共同体的思想和实践的历史中占据举足轻重的地位。它看起来不太适合为社会主义或共产主义的崇高博爱奠基。相反，它只是太适合于以宣扬平等的激进分子的牺牲——或自杀——的形式被重复，这些人放弃了其新的解放以便能够作为奴隶从属于其兄弟。

因此，悖论就在于：在财产共有作为平等的实现和"社会问题"的平等解决方式而被提出来的时候，就存在着此种共同体的两种主要模型，但是哪一个都没有依赖于平等。严格说来，他们所提出的或是一个主人的共同体，或是一个奴隶的共同体。说到主人和奴隶，我感到有些强求对称。这种表达事实上更为适合第二个模型，即由精神上的兄弟所组成的、致力于相互的奴役关系的修道士所组成的共同体。相反，第一种模型，尤其是共同体的模型，我们知道，柏拉图的共和国并没有提出一个主人的共同体，而是守卫者的共同体。不过，重要的是，柏拉图所说的守卫者不是、也不再是平等的。他们的共同体不是建立在任何他们所平等地拥有的属性的基础之上的，相反，它依赖于那种既是特有的又是共有的东西之上。真正的平等（即几何学的平等）和虚假的平等（即算术的平等）之间的著名对立意味着：真正的平等，即享有友情之名的合乎比例的平等，它只能以彻底拒斥虚假平等为代价才能得以建立：后者即是手工艺者—市民的平等，他们在把他们的商品置于天平上的同时提出了其平等的要求。守卫者的共同体首先拒斥所有的从属或共同从属、拒斥个体之间进行比较或集会的所有形式，这些个体中的每一个都拥有用来炫耀的平等的资格以及像在市场上那样进行

集会的资格。共同体只能被理解为此种丧失，或更准确地说，此种对于自我的非—从属，而这种自我正是统治的必然结果。关于这点，《理想国》第四卷中反对自我统治的“荒谬的”概念的论证是富有意义的。统治不是被反思的，而是被实施的。自我统治的古怪的表达应该被引向其真正的含义：高贵者对于低微者、较好的部分对于较坏的部分所进行的治理：精神对于肉体、理智对于激情、守卫者对于手工艺者。确切地说，并不存在“对于自我的统治”，它想表达的正是：不存在平等。只有和谐的城邦的等级回应着“平等”的范畴。它使得其“平等”的每种益处都得到发挥。然而，它却并不理解平等者，并且它自身并不和任何东西相等，只是和神圣的原型相似。

严格地对其进行理解，此种共同体把非—从属和不平等联系在一起。共同体或是主人的或是奴隶的，并且，从极端上来看，这二者是等价的。它所排除的，正是介于二者之间的第三者，即自由主体的平等。从柏拉图的论辩之中人们会发现，从基督教的角度来看，它反应在巴西尔大主教的古怪的愤怒之中，这种愤怒来自于他对于那些半—阿里乌斯派或伪装的阿里乌斯派所进行的反驳，后者声称圣灵既非主人也非奴隶而是自由的。[1]他断言，必须进行选择：圣灵应该作为主人并具有非被造物的本性，或作为奴隶并具有被造物的本性。而所有被造物都是 *homodoulos*。圣灵因此是主人，不过他不是“自由的”。他只能存在于主人的共同体之中。至于那些服从于主人意志的修道士，我们只知道他们的财产共有只是他们对于其自我的非—从属的结果。针对修道士是否应该拥有某些私人物品这个问题，圣伯努瓦律令总结道：很明显，回答是否定的，因为他们既不允许拥有自己的肉体也不允许拥有自己的意志。[2]

---

[1] 圣巴西尔：《论圣灵》，巴黎，塞尔出版社，1946 年版，t. 1，第 204—206 页。

[2] 《圣伯努瓦律令》，前引著作，第 562 页。

4．劳动者，兄弟和共产主义者

这样，与“空想社会主义”相关的共同体的两种主要模型实际上将共同体视作是排斥平等的。什么才能超越这双重的排斥呢？只有把两个主题结合在一起：一种把分化当作平等的动因的分析以及一种新的平等者形象的构成。这种分析首要地就应该把不平等之恶和分裂(séparation)的利己主义的和反社会的原则等同起来。不平等的再生产原则就等同于把个体相互孤立起来的分化的原则。分化是利己主义的，利己主义是分化者。共同体是平等的恢复者，正如它是博爱的恢复者。还需要界定这些兄弟自身的同一性及其和柏拉图的守卫者或上帝的奴仆之间的差异。为了使他们既不作为主人也不作为奴隶，相似者的形象应该能够在一种把平等作为原则的新的社会个体性身上得到实现。皮埃尔·勒鲁试图思索此种新的个体性、构建一种新的反—柏拉图主义的三位一体并界定那种把平等的人类成员聚集在一起的力量。他的同时代者倾向于嘲弄其思辨。正如《理想国》第四卷中的苏格拉底一样，他们认为，当正义原则就在脚下的时候，人们却为了寻找它而走得很远。苏格拉底在劳动分工的质朴的智慧之中辨认出了这个原则。勒鲁的同时代者却在无分工的劳动和作为统一原则的劳动之中发现了它。

劳动对于他们来说实际上呈现出这样的双重特性。一方面，它产生同一性。人们高唱“我们都是工人”的激情时代以及劳动者和有闲阶级之间的对立激化的冲突时代，同样的确实性被肯定：劳动今后就是作为这样的人类行动的总称。另一方面，这种同一性是一种尺度的原则。劳动者的形象实现了劳动的尺度：劳动从今往后被当作物质资料的来源和劳动者自身价值的衡量尺度。如果人们能够遗忘柏拉图的共同体或保罗的兄弟博爱的等级意义，那正是由于以政治经济学的时间来

计算的劳动消除了那种在生产和利益分配的统一法则背后的对人和功能进行分配的无稽之谈。

友爱的劳动者所组成的共同体的观念通过融合三种观念而形成。首先是一种共同体的“本原”，即共同体共同具有的一种原则：工人，劳动力和劳动产品。接下去是一种准确的尺度，它使得博爱的原则直接成为对劳动的功能和成果进行重新分配的原则。最后，是一种德性的观念，此种德性有助于维持共同体并体现于个人身上。博爱的劳动者才是劳动者。那些能够生产公共所有的物质资料的人在其日常的行动之中保持着对原则的忠诚。

这样，在劳动的平等性的作用之下，政治经济学的原则和博爱共同体的原则之间的联合就被建立起来。人们现在知道，生产那些共同使用的东西的劳动必定是相互依赖的，并且人们通过为自己劳动而为他人生产。平等的共产主义的激进性就在于此种以政治经济学的时间尺度衡量的劳动的属性和忠诚于共产主义劳动者的人道主义事业的美德之间的极端微小的裂痕。然而，虽然博爱劳动者所构成的共同体的问题是有根据的，但它却瓦解了同一化。共产主义劳动者于是分化为一个劳动者和一个共产主义者，一个工人和一位兄弟。此种戏剧化典型地出现于卡贝[1]在美国所领导的共同体的历史之中，他想在那里创建共产主义的伊卡里亚国（Icarie）。伊卡里亚国的报纸《大众》上的一篇古怪的文章介绍了参与者们所构想的这个问题的一些术语：在所有的人类之中，只存在着三种人：劳动者，兄弟和小偷。劳动者和兄弟总是相互理解以便能够在同一个家庭中生活。至于小偷，必须赶走他们。并且，这篇文章总结道，我们的博爱的共同体只有通过赶走游手好闲者才能贯彻其原则。[2]

---

[1] 卡贝（1788—1856），法国空想社会主义者，后移民美国，试图建立其理想的社会主义公社，最终因内部的分裂而失败。曾写作《伊卡里亚旅行记》。——译者

[2] 《大众》，1849年1月21日。关于伊卡里亚共同体的历史，请参考我的著作：《无产者的蒙昧》，收于Pluriel丛书之中，巴黎，阿歇特出版社，1997年版。

在这里，每个术语，每个命题都试图在这种论证的根基处打开一道裂痕。我们先来思考一个简单的问题：谁来判定游手好闲的标准——据此不良的劳动者被等同于小偷？是兄弟吗？难道不是劳动者，也就是唯一能够把最少劳动或者劳动的最少收益转化为非—劳动或反—劳动、也就是说偷窃的人，从逻辑上的效力来说这也可以被描述为一种对于博爱的偷窃？换言之，小偷这个术语在这里难道不恰恰是一种命名劳动者和兄弟之间的内在分裂的方式？从一个角度来看，兄弟采取了劳动者为其付出劳动的游手好闲者的形象。从另一个角度来看，劳动者采取了利己主义者的形象，他为了工作、利润和使其完整的享乐而牺牲了博爱。一个回响于共同体整个历史之中的口号警策着这些伊卡里亚人——他们的到来是为了创建伊卡里亚而不是为了享受。然而，谁进行创建而谁又在享受？"为了"想表达什么？它又是想对谁说呢？这些问题通过伊卡里亚的博爱所特有的对角色的重新分配而突现出来。一方面，存在着法国的伊卡里亚共产主义者的大家庭。此外，还有脱离出去的伊卡里亚人，他们作为先驱者而离开，为了能在美国创建共产主义的领地。还有，把二者联合在一起的卡贝教父，他总结了博爱的律令并使得小的共同体得以在大共同体的基础之上团结在一起。然而，这三部分的结构就使得这些角色的不断互换得以可能：创建者和享受者、劳动者和兄弟、小偷和被偷窃者。从一个角度来看，那些到美国去的人是破釜沉舟的。他们自我放逐并把所有的财产都捐献给共同体，只是为了能够在沙漠之中建立伊卡里亚国。那些留在法国的人们则从他们身上双重地获益。他们看到自己的博爱的梦想通过他人的劳动而获得实现，以此来获得享受。之后，如果他们到来，则他们就将享受这些创建劳动的成果。因此，他们就总是处于创建和享乐之间的不平衡的关联之中。不过，这种关联也可以从另一个角度来看待：那些前往美国的人们摆脱了旧世界的悲苦和压迫。他们令那些留下的人处于焦虑之中：在一个剥削的世界中成为共产主义者和博爱者，并还要屈辱地去寻找足够的工作，以便能够从经济上援助他们的伊卡里亚兄弟

们，直到他们已经进行了足够的劳动——足够博爱的劳动——从而能够从物质上享受他们的劳动成果。当这些创建者们写信给法国的兄弟们并描绘在伊卡里亚的享受的时候，剥削的这种可颠倒的关系就愈发地复杂化了。通过这种做法，他们就吸引了新的创建者的热情和金钱。而当后者到来的时候，他们将发现现实远不是令人愉悦的并将被指责说是来享受的。他们会回应说他们到来是为了创建，而那些骗取他们的博爱并对其进行掠夺的人正是享受者。这样，这些相互的指责可以倍增直至无限。问题的根源并不在于伪装的兄弟的存在。毋宁说，工作自身是和博爱无关的，并且，从这点上来说，作为劳动者，他对此没有兴趣（当然，这毫不妨碍他作为共产主义者可以热爱博爱直至为其献身）。这样，博爱的劳动者所构成的共同体就完全被划分为一个劳动的部分和一个博爱的部分。在伊卡里亚共同体之中，那些先驱者代表劳动的部分，他们意识到自己是作为“被奴役者而被交付”给他们那些假想的兄弟们。自认为被后者的“游手好闲”所剥削和利用，他们坚决要求更多的工作和更广泛的平等。面对着这些人，卡贝神父所代表的博爱的一方则揭露了信奉平等主义的劳动者自身的非博爱性并把它当作导致共同体毁灭的因素。为什么要毁灭它，卡贝质问，如果不是为了瓜分残骸并在一个由劳动者组成的小共同体之中过上富足的生活，在其中更多的工作是为了更多的享受，人们为自己及其家庭工作而不是为了人类的大家庭工作？卡贝所揭示但却没有真正理解的是：共产主义的劳动者首先是一个分享者，并依据他是给予者还是接受者而具有分享者的双重确定性——或双重非确定性。劳动者的博爱共同体所特有的平等正是在劳动和博爱的双重条目之上对于债务和债权的无止境的补偿，在债权人和债务人的角色之间的无止境的转换。

卡贝发现了这点但却没有真正理解：他只是认为他没有向群众充分地宣扬博爱。问题的根源没有被他发现：一种逻辑上的跳跃，即从作为衡量尺度的劳动向作为正义之实现的劳动者的共同体的简单推论。他更多的是演说家而不是哲学家，总之，他所能看到的只是老柏拉图在

这里所进行的报复。事实上所发生的一切就好像是：伊卡里亚共同体的失败反证了柏拉图的城邦的组织原则：在界定守卫者功能的行动和使他们的生命维持得以可能的行动之间的彻底分离。为了守卫者能进行守卫，就必须使得此种生命维持的物质条件完全从其外部产生并与其行动没有关联。这并不仅仅是因为，在一个和谐的城邦之中，人们不能同时做一件以上的事情。毋宁说，此种不可能性依赖于一种更为根本的原则：此种守卫者的共同体要想被彻底保存下来，那么它就或多或少同时从属于物质生产以及属我的和非—属我的这两个范畴。在柏拉图看来，根本的恶正是这个“不定”，这个反对平等的所有尺度的欲望的非确定性/非限定性。然而，这恰恰是劳动的坏的平等中所蕴涵着的。劳动的衡量尺度是严格地和欲望的无法衡量性相关的。致力于劳动的尺度的平等是没有理由的，如果不是出于此种被补充到劳动者的生命维持上的盈余(ce plus)。每个劳动者都是一个潜在的寡头、一个小资本家。

柏拉图主义的极端性让我们看到从生产性的劳动和财富的衡量尺度向共同体的手工业劳动者的推论是悖论性的。平等的劳动者的统治，这并不是博爱的共同体，而是——还是从《理想国》之中借用一个参照点——在寡头政治和民主政治之间的无法确定的边界，它是这样一个独特的瞬间：在其中必需和节俭的原则在欲望的非确定性面前开始动摇，劳动者的后代的享乐欲望开始弥散在追求对象的多样性之中。而平等、博爱或共同体也同样是追求的对象。在共同体之中，享受其劳动成果的欲望和对于平等话语以及博爱情感的享有（这二者都是真实的，直至自我毁灭，正如直至厌恶或背叛）相互混合在一起，此种混合缺乏可确定的衡量尺度。

5. 共同体和社会：平等的悖论

那些博爱性平等的痛苦万分的教导者们难道不是已经知道这一点了

吗？ 至少有人已经预见到了这些，有一个人曾在第戎担任罗马法的教授，卡贝曾是他的学生，许多伊卡里亚者都自称是他的门徒。 他就是约瑟夫·雅各托，思考理智平等的思想家。 离他们动身去美国还有20年的时候，雅各托就已经对他们以及所有那些平等主义者的思考的前提预设提出了最为严厉的批评：这个前提就是在平等者共同体的原则和社会团体的原则之间的同一性。 他教导说，平等就是一种蕴涵在理智观念之中的意见。 这种被赢得或重新被赢得的意见形成了一种平等者的共同体、一种解放了的人类的共同体。 然而，此种共同体没有形成为社会。 社会平等的观念是一种语词矛盾。 为了追求其实现，人们只会遗忘平等。

更准确地说，他提醒他们注意在两种对立的逻辑之间建立联结是不可能的：平等的逻辑，它体现于话语行动之中；不平等的逻辑，它是社会场域所固有的。 言说的生存者被一种双重专制（语言的专制和社会场域的专制）所掌控的不同方式之间绝不存在重合。

通过语言的专制，我们所理解的仅仅是：没有哪一种理性是内在于语言之中的，既没有神圣的语言也没有普遍的语言，有的只是一种声音的组合体，它每次都属于任何用它来进行表意的人。 这种专制使得所有的表述（正如所有的接受）成为一种冒险，它预设着由一种双重意愿所支撑的操作：言说的意愿和理解的意愿，两者都始终面临着因心不在焉而掉入常见的裂痕之中的危险，在裂痕上面拉紧的正是意义之意志的线索。 这种张力所预设的——然而它提出预设的前提条件仅仅是其自身不断地被提出——正是另一种张力的潜在性，即来自他者的张力。

此种预设的被更新了的努力，人们可以赋予它不同的名字。 一些人就把它简单地称作理性。 雅各托则认为，把它称为平等或理智的平等则更为忠实于它的本质与实现。 理智的平等这个词在这里包涵了两个基本的含义：首先，所有说出或写下的话语之所以有意义，就在于它们都预设了一种主体，后者通过一种相应的偶然性能够把握其含义，而没有哪一种根本性的符码或字典可以确保这种含义的真实性；其次，不

存在两种拥有理智的方式，所有的理智活动都采取同样的方式，即被形式或意义所渗透了的具体性，并且其核心始终是在一种言说的意愿和一种理解的意愿之间预设的平等性。

这正是前往阿梵丹山向平民宣讲其寓言的梅内尼乌斯·阿格里帕所采用的方式所意味着的。在寓言的寓意（揭示出社会群体的不同功能之间的不平等性）的背后，还有另一种寓意，它内在于构想出一则寓言这个事实之中。这种构想预设着：他必须言说，而此种言说将会被理解。它预设了在一种言说的意愿和一种理解的意愿之间的先在的平等。然而，它尤其是把此种预设付诸实行。上等阶级的代表和下等阶级的成员之间的关系因此就依赖于另一种关系，即演讲者和听众之间的关系——这并不是一种平等的关系，而是一种演讲者的技艺假定为平等的关系，他须努力来实现其平等。这样，这种进行虚构的行动自身的寓意正是有理智者之间的平等。而此种平等界定、描绘了一种共同体，但却恰恰是以对这种共同体缺乏确定性的理解为条件的。它每次都由某人向另一个人（作为一种他者的潜在的无限性）提出。它发生但却不占据位置。

当然，这正是因为这两种联系的纠葛是在两种意义上进行的。为了解释不平等，须提出平等。然而，所要解释的东西、使得解释的机制开始运转的东西，正是不平等，它是需要被理性化的理性之缺乏、它是需要被协调的“散朴性”、是使得秩序成为必然的社会的专断。简言之，此种一个理性的主体为达到另一个理性的主体所需穿越的语言的专断预设着另一种专断，即社会的专断。社会专断，我们理解为缺乏内在理性的社会秩序，它是如此就是因为它如此存在，而不存在对其进行操控的意向。以此看来，它似乎完全可以和语言的专断进行比较。然而，根本性的差异随即就被接受：它是由事物的社会权重所产生的物质性专断，没有主体能够穿越它而达到另一个主体的意向。不存在理性的集体性主体。只有具备理性的个体。对于个人来说，一个集体并不具有多大意义。社会的协调就像是物体的坠落。而它要求我们的，

就是和它一起倾斜(mcliner)，就是我们的赞同。

在所有的共同体之先，在所有的理智平等之先，把我们维系在一起的是所有经过的这些点的联系，在这些点上事物的权重使我们产生赞同，倾向被作为不平等性而受到喜爱并体现于比较、划分、解释社会秩序的过程之中。这些点，传统上通常称之为情绪。雅各托则更好地把其称为不平等，对有理智者之间的不平等的观点。作为无理性的存在，不平等更需要在所有的时间和场合被理性化。雅各托赋予这种理性化过程以“解释”这个统称。解释根植于给予无理性者以理性（因为其理性的缺乏是令人难以忍受的）的必要性。这样，单纯的非理性(non-raison)、事物的偶然性，就被转化为能动的无理性(déraison)。而此种“不平等的根源”，在所有的解释之中被重复：所有的解释都是不平等的虚构。我之所以向某人解释一句话，正是因为我预设了：如果我不向他解释，他就不会理解。这也就是说，我向他解释：如果我不向他解释，他就不会理解。简言之，我向他解释：他比我缺少理性，因此他和我都应该各守其位。社会关系就通过这种赞同（它在学校之中被称作解释、在议会和法庭之中被称作说服）的不断运动而得到维持。解释使得所有言说的意愿成为一种学者的秘密，而修辞学使得所有理解的意愿转化为一种理解的知识。

在卡贝和伊卡里亚人卷入关于共同体的原则的冲突（劳动还是博爱）之前，雅各托向他们提出了这个令其觉得难以应付的思想：不存在作为社会组织原则的平等者共同体的原则。不存在同时作为“存在的根据”的“认识的根据”。只有以两种方式来把握专断，把握语言和事物的根本的非理性：理智共同体所具有的平等理性和社会所具有的不平等的无理性。平等者的共同体总是可实现的，但是要具备双重条件。首先，它并非一个追求的目的，而是一种需要从一开始便被设定并不断地被重新提出的预设。所有关于平等者共同体的策略和教导只能使其落入此种能动的无理性的循环之中，落入解释者／被解释者之间的不平等循环之中，而且这种循环还总是被说成是通向和解的未来的漫

漫征途。第二个条件，和第一个非常相似，可以被这样表述：以社会体制的形式，共同体将不能获得稳定性。它始终依赖于重新进行确证的行动。人们想解放多少个体就解放多少，但是却永远不能解放一个社会。如果平等是共同体的法则，那么，社会就从属于不平等。想创建劳动的或博爱的共同体，也就是把“一”的虚构的面纱笼罩在两种秩序的极端分化和它们之间无法解决的纠结之上。平等的共同体永远不能掩盖不平等的社会，然而它们二者又不能离开对方而存在。它们在原则上是相互排斥的，而在其实存中则又是彼此联系的。对于那些想把二者的统一原则付诸实行并想实现社会平等的人来说，应该向他们指出这个困境：必须选择要么是在一个不平等的社会之中成为平等的人，要么是在一个“平等的”社会（也就是一个把平等转化为其对立面的社会）之中成为不平等的人。一个平等者的共同体，就是一个由劳动者所组成的不稳定的共同体，它致力于对于平等的持续的创造。所有那些在这个名义之下被以另外的方式论述的东西无非就是诡计、学派和帮派，以进步的色调进行着各种各样的重新描绘。[1]

6. 分享的共同体

年轻的博爱的劳动者们所不愿倾听的正是此种警诫。更准确地说，人们会说，他们虽然不理解，但是却可以说他们是以另一种方式来理解并以其自身的方式来对它进行转译。从一个角度来看，他们不理解。他们试图把共同体的调节性观念转化为社会经验的组织性概念。他们把自己装扮成人民的教导者与博爱的殉道士，而卡贝教父们则在他们之前很久就已经这样做了。他们还同时面对着失望的教育者的辛酸

[1] 对这一点的更为充分的展开，请参见我的著作：《无知的导师》，巴黎，法亚尔出版社，1987 年版。

以及那些喧闹的学生的无纪律性。

然而，他们的教导性的—使命性的激情并不仅仅是无意识的。它还建基于对于阿梵丹寓言的某种理解之上，这个寓言向他们解释了在社会现实之中具有实际作用的言说的生存者之间的平等。此种理解再度改变了重点和情节的关键时刻：不再仅仅是从寓言的内容转向对其进行宣讲的话语情境，而是从此种情境转向先于情境并对其进行规定的事件。为了梅内尼乌斯·阿格里帕能够构想其寓言，首要的一点是平民须迁往阿梵丹山，不过，他们还需要言说、自我命名并使这一点被理解：他们自身就是言说的存在，因而对于他们进行言说是合适的。平等的预设、对于话语的集体发明预设了一个根本性的缺口，它在由言说的存在者所组成的共同体内部引入了原来并未被算在其中的东西。这个缺口引发了另一种平等的预设的经济学。言说的存在者所组成的共同体把其有效性建基于一种先行的暴力之上。此种暴力的本质——不同于对死伤者的计算——是使得不可见者变为可见、为匿名者命名，并在只能听到噪音的地方使得一种话语得以呈现。然而，此种原始的暴力造成了分离并形成一种共同体的纷争场域，它只有通过在其自身之后设置一种平等的预设才得以可能。这样，平等就并不仅仅是这样的预设——它最终把社会的聚合归结为言说的存在者组成的共同体、正如归结为一种必然被遗忘的原则。它实现于一种缺口的重新出现之中，此种缺口通过在其自身之后设置平等的预设来把它列入社会的有效性之中。平等的预设并不仅仅是沿着不平等的社会这根虚构的总线来编织平等者共同体的诗性的和非物质性的纱线。它引入了对平等进行确证的社会程序，也就是说，在社会之中对共同体进行确证的程序。

因此，人们就能够理解为什么那些年轻的博爱的劳动者不理解那种提醒他们在社会的逻辑和共同体的逻辑之间存在着不一致的声音。这正是因为他们已经尝试过了这些以前从未出现过的关于平等声明的确证模式，在1830年7月这种声明使得其革命性的宣传得以化为现实。我在前面已经分析过这些证明的规则程序，它们标志着从古老的学徒式的

诅咒向现代罢工的过渡，并赋予社会解放的观念以形象。我已经揭示，用理性证明的方式来组织现实冲突的行动是怎样把一种三段论形式的程序作为支柱的，这种程序使得对平等声明的有效断定成为必须。此种程序以对平等进行规定的事实来反驳不平等的事实，它从区分和非一场域出发创造了一个场域：一种扩张的原则和一个纷争性的空间，一个在其中相似者与不相似者之间的关联得以展开、平等的词句作为须被确证者而提出的空间。此种程序创造了一个分享的共同体，在这个概念的双重含义上：一个预设着分享同一理性的空间，然而同样也是一个统合只有在分化的运作之中才存在的空间；一个纷争性的共同体，它的出现是为了给平等性的词句强加一种并非不容置疑的结论。而雅各托的批判则把对平等的确证限制于一种每次都被重新创造的言说的愿望和理解的愿望的联系之中，这种确证成为“社会性”的，它通过实现一种理解的责任而实现平等的社会效应。在《泰勒马克》(*Télémaque*)[1]这部小说中，年轻的雅各托式的无产者通过开辟其自身的道路、探索其思想的冒险，而被引向对言说的存在之间的平等进行确证。这里，言说的存在者之间的平等在一篇非常独特的文本之中得到解读，其中唤醒成为义务，因为它使自身回想起被写下这一事件并通过重新激起此种事件而使其在超越自身的行动中获得意义。这个文本，在其所处的情景中，与其说是宪法还不如说是其导言，与其说是合乎宪法的律令还不如说是为其奠基的声明，这种基础被理解为只能是根植于事件的重复结构之中。声明重复着已经发生的事件并把它指定为已经写下的和已经是强制性的。它自身的产生是为了重复，而此种重复能够产生新的平等的事件。这样，平等的纷争就创造了一种不稳定

[1] 法国学者兼神学家法兰西斯·范尼龙的小说。在荷马史诗《奥德赛》中，当奥德修斯国王攻打特洛伊时，把他的儿子忒勒玛科斯（Telemachus）托付给一位名叫曼陀（Mentor）的年长智者，从此，曼陀就担负起将这位年轻人教导成智者的重大责任。而范尼龙改编了忒勒玛科斯的故事。他在书中美化了曼陀的人格。曼陀这个名词不久就成了“严师出高徒”的代名词，也就是一个人生阅历丰富，能给予别人建议、指引、教导、启发、挑战并且能以身作则的导师。——译者

的共同体，它依赖于偶然性和其行动的决定。这种对于共同体的平等的创造消除了这种两难：即不得不在平等的共同体的非实在性和社会群体的不平等的滞重性之间进行选择。社会的实在性并不仅仅是肉体的滞重性，后者顺从于不平等的理性化的单一话语。它也可以被一种言说的意愿所穿越，此种意愿通过预设在一种特殊形式之下的约定（即理解的义务的约定）来构建共同体。事件的“存在”揭示了共在的散朴性。在重新进行的事件和重新实现的文本的运动之中，平等者的共同体时而会发现在社会的表层形成其效应循环的方式。

因此，共产主义的激情就不能被还原为对于柏拉图的《理想国》或基督教徒的神秘肉身的曲解；也不再能被还原为致力于规范其欲望的不确定性和无限制性的年轻的民主制的无能。共同体的失算在一种独特的僭越的经验中发现了其首要的理由。这种僭越，我们已经在前面以柏拉图的概念论述了其特征，把它作为基数对于序数的反叛。然而，此种反叛完全不同于在欲望的算术多样性与和谐共同体的几何比例之间的柏拉图式的对立。它根植于一种逻辑经验之中，即对于诸不可公度者之间的一种共同尺度的经验。平等和不平等彼此之间是不可公度的，然而它们却在平等事件和共同体的创造的循环之中得到衡量。对于此种衡量尺度的经验是一种界限—经验。平等是例外。其必要性是与偶然性和决定相关联的，此种决定把其预设列入缺口的特性之中，而这种缺口适合于创造共同体及其有效性的证明。人们理解是什么导致了诱惑，即对于作为总体化的机体的共同体的不断更新的幻想：这种共同体由一种生命的原则（爱、博爱或劳动）所统合，这种原则贯穿于其不同的部分或规定其功能的分配。平等的例外所承担的尺度是一种暴力的尺度，这种暴力是不可能被消除的，它正是在趋向于此种消除的张力之中被不断地重新产生。分享的共同体的实践自身培育了无分化的分享的激情以及在一种被它所衡量的社会之中的平等的一致性。共产主义的激情想从其例外的状态之中得出平等，它取消了分享的双重性并把共通意义的纷争空间转化为共识性的空间。超越所有对于共同体的

观念的误解，19世纪的共产主义的梦想执着于平等的经验以及对不可公度者的衡量，正如康德的超验表象执着于对理性自身的内在目的的经验。

同样，那种认为已经克服了共同体的困境和狂热的自满带有这样的危险——即意味着对于平等的例外性的遗忘。超越所有共同体的失算，一种简单的构想往往被提出，它使得平等建基于法律的统治之上，而此种法律把民众统合于"一"的共同法律之下。经过了荣誉被话语所掌控和对新开端的赞颂的时代之后，我们又重新发现了坚实的大地，在其上正义被重新引向 *jus*[1]的公共尺度。然而，此种回归很快便遇到一种必要性，它要求：法权国家要想建立某种共同的平等，就只能以在其背后（也就是在人权的元—正义性之中）设置法律—政治机构为代价，并在这个层次之上遇到了这个无法判定的问题——到底是平等为共同体建基抑或是相反？这个无法判定的问题通过普遍性的共通尺度维持着平等的拥护者之间的无休止的纷争，并通过对最为微小的差异的尊重来维护平等的拥护者。这种无休止的纷争将会是无结果的，因为无法判定性(indécidabilité)不能为实践提供证据，此种实践把所有写入法律—政治文本中的平等的实行问题交给法律专家的智慧。问题在于：存在着法律方面的专家，但是却不存在着对于平等问题的专家——更准确地说，平等正是在专家的权力终结之处才得以存在。在法律和法权国家依赖专家的形象而获得其所宣称的胜利之处，民主就被重新引向其扭曲化，即学者所组成的政府。

对共同体的失算的回忆因而也就是对于这一点的回忆：平等并不是被铭刻于社会之中，而是被铭刻于对不可公度者进行衡量的经验之中，被铭刻于对规定其前提的事件的唤起及其新的实现之中。此种实现并不依赖于某种基础，它从一种"已经存在"而自我确证，而此种"已经

[1] "jus"是罗马人用以表示"法"的概念，其本义为"分"。在社会生活之中，尤其是在发生利益冲突的情形中，必须对社会成员作出安排，"分"给每个人他应得的事物。"jus"的此种意义还意味着，一切事物的特性取决于其目的。——译者

存在”总是指向着另一个“已经存在”。共同体的责任就和事件所具有的暴力的偶然性联系在一起，此种事件把共在的“散朴性”转化为平等的有效性。由此就有可能重新思索政治艺术或 *bios politi-kos*[1]的理论所遭遇到的平等的散朴性这个古老的喧哗。对于亚里士多德来说，逻辑上要求最优秀者拥有权力并行使尽可能长的时间。然而，这个理想并不总是可实现的。尤其应该考虑一个由自由的和相似的人类所自发形成的城邦。黄金律令在这里止步于散朴性面前。人们发现自己所面对的是作为一个 *plèthos*[2]、一个拥有自由属性的“众人”的城邦的事实。总之，政治只能“面对”这个问题——哪怕是以如此的手段为代价：即把合乎比例的正义最终强加于大众自身的纷扰之上。这有些类似于汉娜·阿伦特在《论革命》之中为对抗残酷所采取的方式，她指出，这样的民族因一种地理上的偶然性而成为了自由和平等的民族，他们因此便回归到一种状态或一种属性的集合，这些属性只能被应用于一个行动的主体。然而，并非是自然的偶然性把自由的属性赋予一种 *plèthos* 的散朴性。是平等的事件及其规定与此种规定的实现使共在的偶然性发生转化并把大众的无法奠基的权利铭写于其中。

共同体的创造——即始终是对平等者的共同体进行更新的创造——的起源就在于是和应该之间的断裂的和偶然性的关联之中，在于那种把共同分享的散朴性指向平等的事件和文本的循环之中。这样，一种在平等的创造和社会状态之间的独特关联就被建立起来。平等的创造产生出一系列的效果，这些效果以混合的形式被铭写入社会结构之中，我们尽可以说，这些混合是一种对于劳动者的征服，是收紧社会机制的共识性的自我调节或统治的联系的新手段，而这种机制从不对自身的运行提出过多疑问。这些对于得与失的算计失去了最关键的东西，即这些混合界定了一种拓扑学，一种场域和事件以及场所和情境的非线性的分

---

[1] 亚里士多德的概念，即“政治生活”或“城邦生活”。——译者

[2] 希腊语，近于英文的 multitude，即“多数的聚集”，“群众”，等。——译者

配，它们在其自身的散布之中成为如此众多的事件，以使得一种平等的意义的重新出现和一种对于平等者的共同体的新的确证的路向得以可能。民主既非写进法律—政治文本之中的公共法律的单纯统治，也非激情的多元性统治。它首先是所有这些场域的场域，其散朴性与偶然性及对平等路向的决断相适合。这样，道路、工厂或学校都可能成为这种重新出现的场域，出于以下种种偶然性：一种看上去无关紧要的国家的举措、一个不适合的词语或一种令人不快的态度，它创造了一种对共同体进行新的纷争性确证的事件、一种平等的意义得以重新规定的时机，以及对于那种使得其被铭写进此种场域之中的事件进行唤起的时机。这样，我们在 1986 年之秋看到了“选择”这个词语的力量，从而在平等的意义与一所大学在法国的现实状态之间确立起了一种新的沟通，这所向所有人开放的大学独立于一切经济上的合理性。那些反驳说 1986 年的运动并未成功地实现其目的或它仅仅是出于对革命的虚妄的幻梦而组织起来的人，他们毫无疑问忘记了，当时所宣称的那种胜利只有通过以下几点才得以可能：即事件的先行的暴力、对于普遍性的情境化，以及在街头上演的学校的场域与社会总体之间的沟通。

这样，就存在着属于共同体的时刻——并不是那些人们常常描绘的节日般的时刻，而是对话的时刻，在其中人们违抗着格雷古瓦·德纳齐昂兹所颁布的法则，那些没有资格但却在一种开端的暴力与一种对“已说”和“已写下”进行肯定之间的关联中确定资格的人不合时宜地形成了一种辩证运动。存在着这样的时刻，在其中平等者的共同体从根本上来说维持着构成一个社会的机制和义务的分配，在其中平等者发动起来，因为他们知道：他们将不会拥有要求平等的基本权利，如果行动在其身后所设置的“已经写下”没有使得此种 factice[1] 所具有的权力被体验到——这里 factice 同时意味着那些无必然性者和有待被形成者。

[1] 即具有“散朴性”特征者。——译者

不可接受者

在这个标题下，我将不会讨论那种使得我们拒斥某种事物的道德情感。我将讨论这样一些判断，它们使我们断定：一个要素之所以不能被纳入某个存在者的种类之中，是因为它和界定这个种类的包含标准不符合。由此，我将讨论今日在政治以及其他领域中受到青睐的一种合理性的类型，也就是去魅化的合理性，它使得我们从宏大的词语和隐晦的观念转向精确界定的词语以及思想对象的准确分类。因此，我将比较两种陈述，它们的对象和立场看起来相互远离，但是却有着一个共同点：二者都进行一种区分并都包含着一种对于区分标准的观念。一方重建了文学理论，而另一方则从属于政治话语的日常范畴。一方是来自假设的和相对的世界，另一方则是来自绝对的世界。

我从一位对虚构问题有着特别兴趣的哲学家那里借用了第一种陈述。在《意义与表达》之中，约翰·塞尔(John Searle)，在确立其虚构行为的明确标准之前，向我们提出一种能排除一个范畴（即文学的范畴）的作用的先行限定，这个范畴的使用并不涉及作者的语言行动，而涉及属于读者的某种判断，“简言之，是作者来决定一篇文本是否是虚构的，然而，却是由读者来决定一篇文本是否属于文学。”从这段把一种区分归属于一个决断的理论性的文本出发，我将探讨一种政治性的陈述，它将政治决断归属于一种区分。这句话由一位社会党的政治家提出，并被他的那些同道们大量地重复，作为他们对于政治的勇气和清晰性所意味着的崇高意义的保证，这句话就是，“法国不能承受世界上所

有的苦难。”

上面的两句话所关注的是区分和决断。二者都强调这种去魅的思想，它不愿再让自己听凭那些宏大的词语和隐晦的思想来摆布，后者模糊了哲学分析的概念或政治决断的背景条件。然而，从这个共同的界域出发，看起来我们所面临的却是两种相互独立的思维方式，任何一方都几乎和另一方漠不相关，而它们所应用的程序步骤从功能上来说正是背道而驰的。

1. 约翰·塞尔和对于文学的辩识

塞尔所提出的问题如下：我怎样才能辨别出真正的虚构行动？然而，如此提出问题，首先就是要限定哪些是可以被质疑的，而哪些则不可以，哪些是问题的对象（因为它体现了进行区分的特性和属性），而哪些则不是（因为它缺乏如此的属性或特性）。为了寻找区分“虚构行动”的一致性的特征，就要把两种缺乏区分性特征的情况排除在外。首先被排除的情况就是文学的概念。对于塞尔来说，这个概念指称着某种态度，这种态度是从某些文本、从一种由读者的共同体或其权威性的代表所提出的价值判断出发，而不是从一个特殊对象所固有的属性的集合出发来进行考虑的。第二种被排除的情况是文本自身。他指出，文本并没有体现出其虚构性的内在特征，也就是说把它和一个报导性的文本相互区别开来的那些标准。[1]

一旦把文学的观念和文本的结构置于一边，那么，还剩下什么用来进行区分呢？还剩下意向、约定和选择。据塞尔所说，作家实现着一种意向，即好像是在作出严肃断言的意向。作家和读者共同使得通常

[1] 这种标准的缺乏，对于塞尔来说，是和其所提供的范例的独特性完全不相干的。正如汉比格所指出的，塞尔认为他所引用的那几行艾里斯·默多克的文字和一篇新闻报道类似，但相反，它却充满着虚构的或文学的特征。

在断言的提出和接受中起支配作用的那些规则被悬置(suspendre)。读者，尤其是某类“权威的”读者，则选择把这种类型的“非—严肃性”的断言归属于“文学”这个类别。

这里我们所具有的是一种非此即彼类型的推理：要么存在着这些属性，要么不存在。我们还可以换种方式说：要么存在着一种内在的规定性，而它是一种属性；要么存在着一种外在的规定性，而它与一个判断、一种约定、一种对于约定的约定性的悬置等相关。在这里被排除的，是那些拥有我将称为特有的非固有属性的事物：即，一种既非内在也非外在的属性，它既不是事物的一种属性，也不是对于事物的判断的一种特征。存在着某种类型的被拒斥的存在：它徘徊于内在和外在之间、实体性和实体的缺失之间。这种类型的存在，我们至少可以对其进行类比性地理解：它就像是柏拉图用来和活生生的逻各斯相对立的那种坚决保持沉默而又无可救药地饶舌的文字的存在。我们知道，在柏拉图那里，活的话语和死的文字之间的对立怎样使得对于诗歌之模仿的简单否弃变得复杂化，这种对立又如何质疑了那种比戏剧所特有的拙劣的故事和诗人的伪装更为令人畏惧的反常。这种隐含的等级使得具有不确定的实体的文字成为一种比虚构所具有的欺骗性实体更为可怕的祸害。由此，可以非常合乎逻辑地得出塞尔的分析赋予戏剧表象的明显特权。戏剧，传统上被认为是虚像骗局和精神历险的所在，而在塞尔这里，则成为一种“好”的情况：即这样一个场所，在其中约定得以公开展示自身，而文本就如此消失，不再把它不确定的实体性交付给读者的偶然性，而是变得类似于一种“秘诀”，它被用来规划作品、形成表象，也就是说组织共同形成约定的三类言说者之间的明确关联：提出此种妙计的作者、维持其实体的虚构性的演员和被召唤入表象所规定的时空中的观众。

这就使得戏剧成为好的场域，即语言的运作在其中得以明确区分的场域，在我看来，此种转变并非偶然。在《艺术家—国王》[1]中，让一

[1] 让·博莱耶：《艺术家—国王》(*L'Artiste-roi*)，奥比耶出版社，1990年版。

博莱耶提出了“柏拉图反柏拉图”的说法。也许，我们所处的哲学境况可以被很好地形容为：我们看到有很多种不同的方式来阻止以柏拉图反柏拉图这种选择。而塞尔在其对于虚构行为的分析中所采用的方法就是这样一个选择。选择把戏剧作为一种合乎规则的话语的好的情境并以此来“反”柏拉图，也就是“和”柏拉图一样选择以一种“活的话语”来对抗“死的文字”，后者很明显向自由民主制的审慎的思想家们提出了它向《斐多篇》的作者所提出的同样的问题。具有此种不确定的实体性的文字在物体之间造成了紊乱，它创造了这样一种“媒介”，在其中使每个物体与其自身相分离的紊乱暴露无遗。虚构行为的理论就是对于此种紊乱的回应。它提出了一个某些人以“自由主义”之名所梦想的社会的乌托邦：一个这样的社会，在其中只存在着通过改变规则以及运用通常的规则和例外的约定来进行讨论并缔结契约的对话者，这些规则依赖于虚构正如虚构依赖于 oléagineux。此种乌托邦以一种双重的陈腐框架来规定言说存在者的行动：一种是事物的属性，另一种则是缔结契约的言说主体所形成的普遍的或特殊的约定。这种共识性的“乌托邦”预设着另一种针对“反柏拉图的柏拉图主义”的坚决斗争：后者试图在这些行动和商谈之中形成一种和某种真实性观念的联系，无论其采取何种形象。

这正是塞尔对于虚构行为进行分析的核心所在，不过，它也同样是这些事实上广为传播的话语的核心，后者试图把艺术从其对于哲学的“屈从”之中解放出来。在提到阿尔蒂尔·当托的一本著作的标题时[1]，我更多的不是针对这位作者本身——他的思想在这个主题上常常是非常含混的——而是针对围绕这个主题所展开的更为广泛的批评。其本质性的论证就是：艺术已经难以承受一种“艺术的本质”的重负，此种“本质”是由观念论哲学（及其所衍生的新柏拉图主义）仅仅出于

[1] 阿尔蒂尔·当托：《艺术对于哲学的屈从》（*L'Assujettissement philosophique de l'art*），巴黎，瑟伊出版社，1993 年版。（汉译本：《艺术的终结》，欧阳英译，江苏人民出版社 2005 年版。——译者）

哲学自身的目的而指定给艺术的。他们指出，应该终结此种屈从。尤其是，一种无预设的美学的任务就是把艺术实践从对其进行统治的艺术的哲学概念的特性之中解放出来。问题就在于，这些以“解放”的名义而鼓吹出来的艺术实践往往被重新引向对无法区分者进行的操作——如像小便池[1]和汤盒这些既作为使用对象又作为艺术作品的双重存在。此种艺术的“解放”事实上把其“特有”的思想限定于一种得到充分界定的社会游戏之中，在其中博物馆的馆长、批评家和观众相互关联，构成了这些决定性的机制，他们从教养和趣味、从分析哲学家和文化社会学家的角度来决定“这是一件艺术作品”，这双重角度无休止地把知识指向对不可区分者所进行的区分。

2. 过剩之“多”：从米歇尔·罗卡到查尔斯·帕斯卡

对于虚构行为的严肃分析以及对于小便池的双重本性的无休止的玩笑可以为我们思索第二个陈述之中的语言形势提供某些指向，这句话向我们指出：我们法国人能承受世界上所有苦难，它实际上以典雅的语言表达着往往是通过一种明确界定的语言和艺术所表达的东西：此种艺术即是公共盥洗室中的涂鸦。显然这陈述极不同于第一类陈述。这是一种形象化的陈述，如果它进行了某种区分，那它并没有区分出任何其存在与否将决定区分基础的特性。不过，这确实是一种通过在我们能够承受的和不能承受的之间划分界限而建构起来的特定“本性”。

什么是我们能够承受的？“世界上所有的苦难”？无疑，我们可以满足于把这句话归入非限定性判断的逻辑困境之中。这样，人们就注意到了问题的核心：“不是所有”所指出的此种苦难之中的“坏的部

[1] 很明显指涉的是法国前卫艺术家杜尚的作品：《泉》。——译者

分”所带有的排斥性的力量。[1]当然，没有人知道什么才是我们所不能承受的这个“苦难的部分”，到底又是哪些属性把整体中好的和坏的部分区分开来。这样，我们前面所关注的问题就颠倒了过来。塞尔的分析证明了一种客观属性的缺乏，在他那里，区分属性的呈现带有着充分的自明性。相反，这里所涉及的是确立起这些不明显的属性，它区分了苦难的这个部分或这样一种苦难，它构成了我们所不能承受的总体。是什么形成了这种运作？是法律，是对于特殊性提出命令的普遍的判决机制。然而，它却是以一种尤为特殊的方式来进行运作的，即不是对属性进行区分，而是通过构成一种“多”的特殊范畴，即作为不能被接受的他者的范畴来进行。

为了对此进行理解，我们可以从这一点开始：即对关于移民和安全的帕斯卡—梅埃涅里法令的立法措施所作出的一般判断。人们常说，关于移民和安全的帕斯卡—梅埃涅里法令的制定只是把已经存在着的分散的法规协调起来并使它们归属于法律的普遍性而已。

不过，它首先所涉及的却是另外的事情：不是使集体意志的特点体现于现实所规定的经验性的措施之中，而是确切地构建法律的对象并重新界定其主体。帕斯卡法和国籍法的制定任务首先就在于构建法律所适用的对象：此种不能被承受的、无法界定的“并非全部”的苦难，此种具有不同于我们的属性、因此不能在我们的同一性概念中被接纳的他者。此种做法首先就是为法律的“普遍性”服务的。此外，这也是当今的法律中一种常见的用法：关注那些无法被思索者，形成原初的本体论。之前的一届国会已经以采取措施对抗“历史的歪曲者”的名义投票通过了一项针对非一存在者的名副其实的法律。而其后继者则以管理移民措施的名义制订了一项针对他者、针对同一者的共同体对其进行接纳的不可能性的法律。法律正是通过把各种分散的、临时性的法律文件和条规所涉及的相互分离

[1] 参考这句话的法文原文：《La France ne peut pas accueillir toute la misère du monde》。——译者

的属性统合起来才构成他者的，它向我们指出，比如说，为了寻求工作而秘密潜入的主体和通过与白人联姻而合法地——然而却是不正当地——进入的主体是同一种主体。它把那些有关相异者的法令统合为一，通过比如说把谓语“秘密的”置于谓语“入境移民的”和“犯轻罪的”之间。

我们可以换个方式来说：法律所体现的是一种直到目前为止以不安全的情感名称出现的情感内容。此种情感已经带有这样的属性，它使众多的群体和事件转化为同一种恐惧的对象，这些群体和事件以各种不同的名义、在各种不同的地方并在民众的不同部分之中造成了混乱或分歧：成问题的中学生、年幼的轻罪犯、毒品贩子、超额雇工、宗教的原教旨主义者，等等。然而，法律的制定正是要把此种情感之“一”转化为概念之“一”。毫无疑问，这一点就是我们称之为共识的原则：即法律的对象和情感的对象之间的可转换性，尤其是这种在恐惧的对象和法律在对其进行驱逐之前首先须对其进行同一化的他者之间的可转换性。

然而，此种可转换性同样应用于法律的主体。法律把缔结种种普遍的和特殊的约定的自由讨论者所构成的群体等同于那种拥有同样恐惧的人所构成的群体，这种恐惧，从根本上来分析，则是一种本质性的对象：那些没有法律节制而进行繁衍的“多”。在异质性的事件所构成的混合体之中——白人联姻家庭中的在逃犯、家庭之间的重组、穆斯林的一夫多妻制、穿越地中海来到马赛进行分娩者，所有这些构成了同一个形象：过剩的“多”。外国人和增长的大众之间的此种联系可以从阿米安 · 马瑟兰（Ammien Marcellin）的一段奇特的话中得到澄清。当然，他并没有论述相似的情况，但是却为理解我们所处的现实提供了某种有意义的启示。通过列举罗马在 4 世纪时的种种衰落迹象，这位罗马的历史学家提供了一种特殊的解释：“毫无疑问，在罗马还是众德之都的时候，绝大多数的伟人都试图以各种仁慈的表示来挽留那些自由出身的异乡人，正如荷马笔下的罗托巴依岛（lotophages）[1] 人以其果

[1] 为尤里西斯所首先发现的岛屿，位置在现在的突尼斯的杰尔巴岛。——译者

实的甘美来挽留异乡人。然而，今天，某些人的虚浮的傲慢却把那些在城墙之外出生者视作可鄙的，除了那些无后裔者和独身者，并且人们不会相信在罗马周围的那些无子嗣的人们是怎样的和蔼温顺。”

的确，当今的共识性政治所构建的他者形象和这位历史学家所提出的形象是不同的。它和那些异乡人无关，后者具有古代那些乐善好施的家庭所培养出的好客的品质。它涉及到一种更为“低贱的”而同时又更为纯粹的差异的形象：即无名的大众，它在拉丁文中被称为 *proles* 和 *proletarius*，而现代又通过“无产者”这个同音异形词恢复了它的存在，它事实上更多的是一类特殊的“多”的名称而不是一种社会范畴的名称，它是一种共在的分析仪，一种使生产和再生产的机体与其自身之间产生距离的运作者。今天，正是在这种独特的“多”消散之际增生出了总体之中的那个“坏的部分”：这种“多”无法律节制地繁衍后代，因此应该被排除在共识之外，这是为了实现真正的共识。在诉诸一种法律和一种普遍性的背后，是一种在“自然”(phusis)和“律法”（*nomos*）之间相互纠结而形成的奇怪网结，它们一个被规定为共同—感知的能力，另一个则被规定为协商和缔结契约的能力。共识就是在法律和自然之间的一种确定性的关联，它重新把限制坏的自然本性或反—自然的任务交付给法律。从作为创生者的能力的 *phusis* 之中应该分离出一种增殖性的“多”，它作为一种增殖者的能力是反—自然的。法律通过清除那些无质量地进行增殖的“多”而成就了自然。它因此与这种避免了无属性的存在模式(“文学作品”提供了这方面的例子)的约定相一致。一句著名的格言同样适用于二者：*Entia non sunt praeter necessitatem multiplicanda*。[1]在一种情形之中，它涉及的是清除一个词语以及一种依赖于一个词语的缺乏属性的存在。在另一种情形之中，它涉及的是通过法律来对这个无法被接纳的他者的本质进行规定。这句通用的格言有助于为我们称作限定性的共同体奠基，我们在智者派的

[1] 即“如无必要，毋增实体。”——译者

逻辑意义上以及在政治的意义上使用“共同体”这个词。共识的共同体是这样的一个共同体，根据个体和观念来衡量，在其中恰好存在着所应具有的数量的存在者；它是这样一个饱和的社会，在其中恰好存在着所应具有的数量的肉体，并且有充分必要数量的词语用来指称他们或指称他们得以进行协商和达成一致的不同方式。统合相互分立的条款的法律的第二种用途就是形成达成一致和共同感知的主体，此种主体把其整体视作可以用一种排除了增殖的“多”这个毒瘤的确定数目来衡量的共同体。

3. 独特的和平庸的：文学和世界的苦难

相反地，我们是否可以界定在一种无属性的话语存在模式(即文学)和“多”的无法律节制的增殖之间的肯定性关联？这就预设了一种文学的“无政府主义”，它可以被总结为：文学是这样的一种话语模式，它瓦解了现实和虚构、诗歌和散文、固有的属性和非固有的属性之间的分配格局。通过把文学归为一种评价活动并把虚构、约定和制度联结在一起，塞尔试图排除的正是此种悖离。正是出于此，他才赋予了戏剧的虚构机制以特权。针对这一点，文学所具有的“特有的非固有属性”可以充分体现于堂吉诃德猛烈攻击皮埃尔师傅的木偶的努力之中。皮埃尔师傅是塞尔主义者。其剧院的装置预设了一种对指涉的日常规则进行悬置的约定。人们只是出于消遣才相信这个表象的时代，正如那些集聚在小旅店周围的传教士，把听漂泊骑士的冒险作为消遣，而他们知道，这一切都属于过去的时代。唐吉诃德，他瓦解了所有这些约定和对于约定的约定性的悬置。他瓦解了这些被建构起来的虚构和表象的循环，并以行动肯定了：所有的故事和所有的文本都以独特的方式一致性地解释了与真实之间的关联。或者，信奉天主教的公主为萨拉逊人的粗暴所胁迫的厄运是真实的，那就应该救助她。或者，这些故

事都是假的，那么聚集起来欣赏它们的表象就没多大意义。

面对戏剧的规则和普遍性的话语约定，漂泊骑士的攻击充分象征着一种文学的存在方式，即对于话语的悬置方式。一般说来，我称为悬置的东西，即是一种在属性和肉体的分配之中没有位置的存在。同样，它的出现也不能不扰乱属性的秩序和命名的秩序之间的关联。一种悬置的存在具有一种附加的总体性，它不具备自身的实体，并叠加在实体和属性的一种集合之上。因此，它必然引入一种纷争，一种感知经验的紊乱，以及一种可说者与可见者之间的关系的紊乱。同样，它还是这样的一种存在，它逐步展现于如此的行动之中，此种行动每次都以独特的方式实现着一种没有其他证明的力量。文学就是这样的存在，它不允许自己与其证明相区分，并因此应该不断地重复此种证明——这对于所有那些想要把判断的形式和现实的属性进行区分的人来说则是令人烦恼的。它须不断地形成异常，而它只能以平常的事物来构成此种异常。

让·博莱耶根据一种双重关联所分析的正是此种异常性[1]：首先，是内在于模仿的传统之中的原型和体现了艺术的唯一力量的实例之间的对立。同时，它体现于带有着重复和间距的实例的横向系列之中；其次，此种现代作品的无原型的实例性和其主题的平常性之间的联系：《奥尔南的葬礼》中的某人、爱玛·包法利或布瓦尔和白居榭的某种生活[2]。无疑，此种双重关联往往增添了非凡的艺术家的色彩，它把所有素材都转化为一种天赋的力量并通过此种力量而实现转化。然而福楼拜的范式揭示出：它所涉及的完全是另一回事：艺术家的既无原型也无法则的“非凡的”力量从根本上来说正是瓦解了所有固有属性的语言所共同具有的力量。艺术家的“王权”无疑是这样一些人的双重流亡，他们必须同时陷于写作的孤独之中，陷于对全然无动于衷的沉默生命进行一种全面模仿的“疯狂”事业之中。

---

[1]　《艺术家—国王》。

[2]　《奥尔南的葬礼》为法国画家库尔贝的代表作；《包法利夫人》以及《布瓦尔和白居榭》皆为法国作家福楼拜的作品。——译者

在与某些对于文学的哲学分析的对立之中，此种疯狂可以被理解。在《偶然性、反讽和一致性》[1]之中，理查德·罗蒂把普鲁斯特的著作当作一种通过重新描述来赢得自主性的过程。通过对那些已经描绘过自身的"权威形象"进行重新描述，普鲁斯特，这位叙述者，就赢得了自主性，并把权威性还原为一种共同的偶然性。这样一种从固定的、具有特权的观点——夏吕斯男爵[2]对叙述者所进行的训诫以及对于此种权威性的立场的颠倒——出发所进行的分析造成了描述的中断，并在其含义之中颠倒了作品自身的运动。因为作品所描述的不是一种对于自我的重新赢得，而是一种迂回，一种穿越谎言的形象的漫长迂回，通过此种迂回，一种原初的诱惑或"放弃"得以被修正：一种写作的特定用途的诱惑，那种孩子用隐秘的文字向母亲作出表示并期待母亲以爱的表示和爱抚之吻的形式作出回应的诱惑。正是此种原初的"放弃"需要漫长的迂回，需要与铭写于肉体之中的象征符号较量，需要肉体中的谎言的丧失，这些都是必要的，但不是为了写作那重新赢得的自我之书，而是进行剥夺的真相之书。为了从文学的"重新描述"之中形成一种自由的"反讽主义"的范型，罗蒂的分析应把作者普鲁斯特、《追忆似水年华》的叙述者以及书中的主人公还原为一个单一的个体，一个共同体的契约者/协商者，而此种共同体出于其自身的利益修改游戏的规则并因此确立其新的规则，创造出——用罗蒂自己的术语来说——一种它据之进行判断的品位。在此种对于约定的重新界定之中，文本所固有的运作就消失了：不是对于自我的赢得，而是对于进行书写的我的位置的赢得，在我对我的关系之中引入了一个"它"(il)。

因为这种成问题的和有趣的不可区分性并不是一个小便池和另一个小便池之间的不可区分性，无论是通过意向还是约定。它是进行书写的我和进行叙述的我之间的不可区分性。作品所固有的环节，正是在

---

[1] 理查德·罗蒂：《偶然性、反讽和一致性》，巴黎，阿尔芒·科兰出版社，1992年版。

[2] 《追忆似水年华》中的人物。——译者

两个我之间引入一个它，在二者之间的关联之中引入一种异质性。如果说文学表现了某种对于共同体来说非常重要的东西，那正是通过此种把异质性引入我之中的运作而实现的。正是在这里存在着把文学的问题和民主的问题联系在一起的东西：二者在共同体的不同部分的总和与肉体的共识协商的完备性之上叠加了一种无实体的存在，这种存在是通过不与任何肉体相一致的词语而形成的，这些词语既非可交换的事物的属性，也非一种交换关系的规则。在此种独特存在的核心，存在着这样一种“他律”的特征，它把所有的自我与其自身分离开来。然而，此种他律的特征不是别的，正是平等，它总是想要隐秘地渗透于共同体之中，因为它在共同体的诸机体的任何分配之中都没有合法的位置，并且它所能做的始终只是限定性地、局部性地把诸机体置于其位置之外、置于其固有属性之外。平等以悬置性存在的形式在社会之中产生作用，此种悬置性存在可以被称为文学或无产阶级，它们只有在任何属性都消失的情况之下才能被肯定，然而，它却使得独特的多元性得以形成，正是通过此种多元性，肉体和命名之间的关联系统在这里或那里被更动。

罗蒂的分析可归入这样的传统：即把文学和一种反抗或嘲弄权力的政治品格联结在一起。然而从这点上来看，文学什么也做不了。文学与权力无关，它和共识相关。它通过使得一个“它”渗透进达成共识、相互协商并缔结约定的“我”之中而瓦解了共识。此种“它”的机制，我不认为应该把它等同于一种作为中性者(le neutre)之深处，即翻转向外部的语言之内部——这正是布朗肖的分析。对于此种“中性者”的体验，对于此种渗透于一个“我”与其自身的关联之中的“它”的体验，并不能揭示一种语言的存在。毋宁说，它所揭示的是语言的力量和对于反抗性的肉体的独特性之体验之间的较量：处于“冲突”之中的那些神色抑郁的工人阻断了诗人和头上星空之间的关联并禁止他们在空白的纸上进行宣泄[1]；

[1] 参见雅克·朗西埃：《马拉美，塞壬的政治学》，巴黎，阿歇特出版社，1996年版。

包法利夫人或布瓦尔与白居榭的迟钝的肉体，应该把他们相等同，以便实现一本“无之书”(livre sur rien)这样罕见的杰作；在普鲁斯特那里，闪避的肉体盗取了他者的承诺并规避开其真实性的呈现：这个阿尔贝蒂娜(Albertine)，[1]——其谎言使得她回归到一种语言的象征状态之中，而其肉体，在叙述者的汽车里被拒斥，它阻止了小商贩们的想象的承诺，后者站在那里就像每个柜台后面的“女仆的维纳斯”，——她规避开了对在未知世界中被承诺的肉体和滋味(saveur)进行书写的人，后者在这个世界之中形成了这本独一无二的著作的肉体和滋味。在被征用的大众的肉体的承诺和须使得一个我与其自身相一致的书写行动之间，存在着这个“闪避的存在”，这个肉体被非法羁押以使得它供认其真实性，而它则不停地盗取着某种秘密（说实在的，它根本不是秘密），它就是一种独特性(singularité)从其中被构织起来的接触和相遇之点的多样性。

文学所呈现的，正是这种对于“多”和纷争的体验、对让·博莱耶在《游牧理性》（*La Raison nomade*）中所说的“平常—异常”者的体验[2]，此种无论来自何点的“平常—异常”者都穿透了共识之网。这是某种闪避的体验，它始于此种普鲁斯特所说将母语视作外语一样的体验。无法容忍的傲慢，则首先拒斥此种日常的放逐(exil)、此种言说的肉体与其自身的差异以及那些从上千次的相遇之中构织出来的独特性，这些独特性在与其他的独特性以及其他系列的独特性的相互接触之中不停地被独特化。让·博莱耶向我们指出，种族主义的对象，就是证人，就是“准—他者”，因为他并没有差异到足以被当作同一者的另一种形象；人们不能把这种“准—他者”指向其“自身”，因为他就在这里，就在他们之中。这种他者是令人难以承受的，因为它把我们掷回到我们所固有的在语言之中和在“大地”之上的被流放的境况。由此就产生了这些“阈限”(seuils)，超越了这些“阈限”，人们就不再能承

[1] 《追忆似水年华》中的女主角之一，因其同性恋行径而遭到作者的嫉妒，后者遂把她囚禁。——译者

[2] 让·博莱耶：《游牧理性》，帕约出版社，1993年版。

受世上所有的苦难。

文学的特有的—非固有的特性把它和民主联系起来，难道不正是文学在其每次都被重新证明的准—存在之中不停地写下对于准—他者和纷争的体验、对于平常者的令人目眩的多样性的体验——这种进行言说和闪避的平常者，这种异乎寻常的平常者？ 我们可以换种说法：文学就是一种离乡的经验。 “写作并不居于其自身，” 卡夫卡对我们说。 对丧失和逃亡的经验使得文学和“多”之不安联系在一起，它在《马尔泰 · 劳里兹 · 布里格手记》[1]之中得到了最为有力的表达，这本书就是对于居住和离乡的沉思；它同样也是对于极端的接近和极端的间隔的沉思，这些都使得没有居所也没有收入的年轻的异乡诗人在那些没有名字也没有面容的当地大众之中（这些人在穷人的医院之中展现了其痛苦并坐在卢浮宫的长凳上取暖）被独特化、令他在街上学习那些他所不理解的符号——其中的一个符号刚刚被置于平常是诗人的案头之处，这面容刚刚被置于那里，其特征开始消散，这张不知是何人的面容已经堕入非存在之中：简言之，这就是世上所有的苦难。

在这个过程的核心之中，应该理解此种显著的差异：一方面是应该作为——本应该作为——“诗人的房间”之处，这寂静的房间，在其中昼夜更迭、季节轮转，并奉上其收获；另一方面，则是这墙壁，被拆毁的房子的仅存物[2]，那些残存的墙纸还保有着那位曾经在这里居住者的所有痕迹，其“顽强的、惰性的、浓重的气息，任何风也没有把它吹散”[3]。 真正的“平凡者的变容”，正是在这里进行着，在这一大面斑驳的墙壁之上，“什么也不需要被增加，什么也不需要被掩蔽”。 在这里，诗歌的离乡和这些在别处过夜的“群众”的离乡融合在一起，在

[1] 《马尔泰 · 劳里兹 · 布里格手记》（*Cahiers de Malte Laurids Brigge*），德国诗人里尔克散文作品。 ——译者

[2] 参见《马尔泰 · 劳里兹 · 布里格手记》中“被拆毁的房子 · 独居者的祈祷”一章（《里尔克散文选》，绿原、张黎、钱春绮译，白花文艺出版社，2002 年版，第 252—260 页）。 ——译者

[3] 此处从法文的引文翻译，和中译本稍有不同，见《里尔克散文选》，第 254 页。 ——译者

此准—消隐之点上，其中无名者的世界的丧失（“再过一会儿，一切都将失去意义，这张桌子，这只茶杯，他抓住的这把椅子，所有日常的，近在身边的东西都要变得不可理解，不熟悉，非常沉重”[1]）指向了写作的丧失，“在这一刻，我还能写下这一切，说出这一切。可是会有那样一天，我的手将不听使唤，我叫它这样写，它却写出不是我所想的话语。作出跟现在大不相同的揭示的时代将会出现，话语跟话语的联系将不复存在，话语的意义将像浮云一样消散，像水一样流去。”[2]

这里所涉及的，正是想知道怎样来承受“世上所有的苦难”。此种承受恰恰是通过对于文学的丧失的体验而发生的。正是此种体验在自我与其自身的关联之中铭写入令人不安的“它”并承担起了恐惧。《马尔泰·劳里兹·布里格手记》所谈的从根本上来说正是恐惧和我们正在讨论的主题：令人不安的“多”之恐惧，世上的苦难。其写作依循着这样的一条严格的分化的线索：恐惧要被消除，或者是通过与共识者/缔约者的适当数目达成一致，或者是通过一种把写作规定为我与自身之分离的纷争。此种恐惧的场域，正是这样的公共场域，在其中“准—他者”的命运得以被决定、纷争者和共识者之间的分化得以进行。

世上所有的苦难，没有哪个必须被承受。然而，我们至少可以学习涉及它、谈论它，并伴随着它开始关注那种创造出名字、独特性和新的多元性的话语。这就意味着采取平等的尺度，而此种尺度正是调节接近和距离的艺术。在这里所表达的绝对命令可以被表述为：始终以同时形成接近和距离为目的而行动。这意味着不断地学习衡量和评价，学习在每个时刻重新创造此种界定了平等者的共同体内部的间隔的接近和距离。

既然我已经试图在这里把关于文学的一些命题和关于“世上的苦

[1] 此处从法文的引文翻译，和中译本稍有不同，见《里尔克散文选》，第257—258页。——译者

[2] 同上书，第258页。——译者

难”的命题联系起来，人们不会介意我从《悲惨世界》中借用一句话来作为结束语。书中写道：“恶魔进攻。幽灵顽抗”，以此来描绘对圣·梅里街垒所发起的最后进攻。确实，这里有着形形色色的恶魔和幽灵。这里有人们能够很清楚地辨认的恶魔，然而总是或是太迟或是太远：所有那些一个世纪以来的独裁统治，所有那些同一性的疯狂。然后还有更为隐蔽的恶魔，它们向我们说：邪恶恰恰正是相信幽灵的结果，而清除这种邪恶的正确途径就是明确地驱逐此种信仰，使我们摆脱所有悬置的存在以便只相信现实的实体：肉体和肉体的属性；主体以及通过共识和约定把他们统合起来的种种方式。更多的幽灵，也就是更多的恶魔，他们说。我从这句话中所理解的完全是另一回事：“幽灵”的终结，也就是见证者的终结，是让-博莱耶向我们论述过的准一他者的终结，正是他们体现着每个“一”与其自身的差异。为反对排斥性的共识的原则，更应该提出一种共同体的原则，此种共同体只承认依赖于“过剩之一”(l’un-en-plus)的无限可能性的独特者。坚持此种共同体，就意味着坚持和幽灵一起思索。

他者的动因

谈论他者的动因，看起来是把政治指向其不愿成为并且有理由不愿成为的东西，也就是说，道德。然而，我想指出，存在着一种政治上的对于他者的包容，它不是道德上的包容，也不是其对立面，而恰恰是揭示了下面这种过于简化的对立的不真实：即一方面是把政治视作一个共同体的自我保存的行动，另一方面是把道德视作一种超越了政治利益的对于他者的尊重。我因此将论述一个享有特权的“他者”——即阿尔及利亚人——在不久之前改变“法国的”这个形容词的含义的方式，它从其自身之中分离出“法国的”政治主体。这里将涉及的因此是人们可以不带挑衅地称为“法国的”阿尔及利亚人的东西，在这两个词语间所联结和分离的国家关联导致了同样词语之间的政治上的关联，也就是这些词语之间的一种特殊的关系格局：市民、法国人、人民、人或无产者。我将试图揭示此种关联怎样确定了一种相异性的体制以及处于我们的公民资格核心的一种他者和同一者之间的特殊关系：对于他者的焦虑，不是伦理上的而恰恰是政治上的。

由此，它所涉及的还将是对于最近的过去和我们所处的当下之间的关联的反思，并比较在同一者和他者、本国人和外国人、被包容者和被排斥者之间关系的两种不同格局。对法国—阿尔及利亚关系的思索实际上可以有助于我们分析相异性（SDF，移民，被排斥者，原教旨主义者，人与人道主义者）形象的现实格局，这些相异性界定了我们的政治领域或政治领域的阙如。

今天谈论这种关联是困难的，因为在两种政治的宇宙论（cosmologie）之间的断裂的表象是如此地令人信服：两种世界、历史、真理和人性之间的关联体系，而正是这些界定了政治的合理性。如果我们今天把那些在1960年支持阿尔及利亚人的事业的人的作品联系在一起的话，我们会震惊地发现，对弗朗兹·法农的论题进行评论的哲学家让-保尔·萨特和从其对于“场”的经验出发进行论述的社会学家皮埃尔·布尔迪厄以同一种宇宙论的范畴进行论证。冲突在这里就表现为一种语言，一种说出某种历史过程的真理的语言。而此种具有真理性的过程被类同于一个同一者和他者之间关联的明确体系：那些被殖民压迫剥夺了其同一性的人民就在斗争之中成为此种相异性的他者。它并不是回归到其被否定的独特性，而是赢得一种新的人性。一旦真理从压迫之中被揭示和恢复，斗争就圆满完成了与原初的同一性的断裂。依据殖民的否定逻辑，斗争应该被视作否定之否定。依据一种根本的异化逻辑，所进行的则是对于自我的赢取，此种自我是新的，它不再能够返归到之前的个体主义，而是通往一种新的普遍性的公民资格。比如，布尔迪厄写道，“作为这样一种可怕的机制，斗争彻底摧毁了社会现实；它使得传统的共同体、乡村、部落或家庭土崩瓦解……与西方国家所提出的革新针锋相对，农民大众提出了一种传统和一种富有生命力的保守主义，他们被卷入到消灭过去的残余的暴力漩涡之中。”[1]

这样，激进分子的声音和科学家的声音就可以相互一致，正如普遍主义哲学家的声音和专业化的学者的声音可以相互一致一样，正是因为他们的陈述都指向了同一个参照系。在这个系统之中，斗争作为一种生成—人民（devenir-peuple）的建构；生成—人民被等同于一种真理所固有的声音；斗争是一个真理的时刻，此种真理通过主体的生成—声音（devenir-voix）和生成—人民来证明一种历史形式（殖民主义）的终结，这种形式已经把此种主体从其自身之中分离出去。无疑，此种在真

[1] 皮埃尔·布尔迪厄：《革命中的革命》，《精神》1961年1月号。

理、时间、同一性和相异性之间的关联体系远不同于今日占主导地位的那些分析体系。为了使得我们令人信服，只需理解一种关于伊斯兰的当代社会学理论，它向我们描述和阐释了同一种类型的“背井离乡”的现象。这里所说的实际上就是布鲁诺·埃蒂安向我们解释的当前极端伊斯兰运动的兴起，“民族—国家摧毁了共同体的结构，加速了农村人口涌入城市的进程，但却没有提出一个对作为匿名公民的个体进行社会保障的可靠措施。虔敬的共同体作为精神性的共同体，其包容结构可以使得我们超越此种背井离乡的进程并使此种丧失得以升华。”[1]

这段话向我们描述了类似于布尔迪厄和萨特在30年前所援引的一种与传统的断裂过程。不过，它确定原因并从中推导出结论的方式颠倒了政治和真理之间的关系，此种关系维系着那些首要的话语：也就是在关于世界的知识所能证明的东西和政治所能理解的东西之间的关系。此种“背井离乡”的根源不再是压迫和自由。它是二者的同等的结果：民族—国家，作为社会联系模式的现代性的典型形式。背井离乡所产生的因此就不再是试图重新拥有世界的那种丧失的普遍性。它就是一种同一性的丧失以及对于重新发现一种同一性的需要，对此回应着精神性的共同体。这样，30年来被视作塑造了革命者的同一个进程在今天就被视作塑造了渴望把宗教的律令转化为政治世界的法律的人。此种结果的颠倒是一种社会科学的对象的政治地位的颠倒：取代作为造成异化的过程的历史，还留存下来的只有关联和信仰的共同体。社会不再是一个“呈现”的机制，不再是这样一个场域，在其中真理具有了政治运动的含义。它再度成为模糊的(l'obscur)机制。然而，此种产生关联的信仰的模糊再度显得像是那种唯一给予意义者，它同时给予了社会科学以思索的材料和其有效性模式（也就是相对性，它把社会科学与求真的哲学神学理论区分开来）。“存在着意义，而非相反，这正是因为，为了使群体能够维持，就应该在群体之间存在着一种一致性”，

[1] 布鲁诺·埃蒂安：《极端伊斯兰运动》（*L'Islamisme radical*），第142页。

布鲁诺·埃蒂安继续写道。[1]

我们可以满足于采取行动来实现此种世界的变革，满足于在今天把历史、真理、人民和世界这四个范畴联结于一个以真来缔造世界的运动的不可能性。这样，我们就看到，一种建构政治对象和陈述的可能性与一种宇宙论以及一种真理的体系联结在一起，而后者对于我们来说已经成为格格不入的。我们因此将注定只能从历史学家的角度来对此种政治的形象进行论述。然而，我相信，我们可以界定另外一种批判的角度，它能够把问题保持于政治的范畴之内。根本的假设就是：对于一种真理体系的信仰至少既是一种政治主体化的既定模式的原因，又是其结果。因此，它不再仅仅涉及对有关历史和真理之关联（它界定了政治陈述的可能性）的种种幻觉和去魅进行比较。它还涉及对有关同一者和他者的政治关联的种种立场进行比较，它们以这样一种关于历史的真理或非—真理的体系来确定信念。

因此，我将提出一种转换：从一种集中于斗争/真理的关联和由对他者的相异性进行双重否定而产生的普遍性动因所进行的"历史"分析转向一种政治分析，这里它致力于分析某种能把反对战争的斗争也列入政治实践中的因素，即了解某种他者的动因，这种动因不再被理解为限定政治权利的道德焦虑，而是作为一种主体化的政治结构中的要素。

为反对阿尔及利亚战争及法国政府所采用的战争方式，这个问题事实上恰恰导致了这样的困境：不同于道德的层次，从什么意义上来说阿尔及利亚人的动因就是我们自己的动因？我们想到的是萨特为弗朗兹·法农的《全世界的受苦的人》（*Damnés de la terre*）所做的前言。这篇前言是悖论性的，因为它向我们介绍了一本书，但同时又告诫我们，这本书不是为我们而写的。殖民地人民的解放斗争是他们自己的斗争，萨特向我们说道。这本书是为他们而写的。他们和我们无关，尤其是，和我们出于崇高的人道主义精神所进行的抗争无关。后者是殖民者的谎言的最后形式，而战争粉碎了这个谎言，暴力则以其真相对其

[1] 布鲁诺·埃蒂安：《极端伊斯兰运动》（*L'Islamisme radical*），第143页。

进行反抗。这样，战争的真相就作为对于道德谎言所进行的揭露而出现。这种反—道德的断言的悖论就在于，通过排斥他者的动因，它事实上就界定了与这样一种战争之间的纯粹道德的和纯粹个体性的关联。正是如此，叛逃者莫里斯·马其诺才以萨特在《存在与虚无》中所提出的绝对自由和责任的道德理论为其行动的合法性辩护，"如果我被激起而投入一场战争，那这就是我的战争，它属于我的形象，我需要它"。这样，两种相互对立的萨特主义就被结合在一起：一种历史—真理的思想，它驱除了所有对于他者的关切的伦理学；一种自由的思想，它使得法国政府所发动的战争与每个个体相关。一种确切地说是政治动员的可能性就阻断了战争与道德之间的唯一的对话，它与第三个陈述的可能性相关，这个陈述就是：这场战争是我们的战争，并且它不是我们的战争。

历史学家的著作最近提醒我们，要求终止阿尔及利亚战争的那些重要的示威游行的起点是 1961 年的 10 月 17 日：在这一天，阿尔及利亚人响应民族解放阵线的号召在巴黎举行游行，此次游行遭到了野蛮的镇压，其死亡者的数目被完全隐瞒。这一天有着呈现出来的和遮蔽起来的两面，它实际上成为了一个转折点，一个这样的时刻，在其中自我和他者之关系的伦理难题被转化为一种包容相异性关系的政治主体化进程。然而，这一天所产生的效果之中最为重要的，正是关于压迫的可见性和不可见性的问题以及三种相关的关系纠结在一起的方式：阿尔及利亚激进分子和法国政府之间的关系；法国政府和我们之间的关系；阿尔及利亚激进分子和我们之间的关系。[1]从法国政府的角度来看，这场游行是反抗的阿尔及利亚人的出现，他们以一种类似于法国公民的方式作为政治参与者进入了法国的公共空间。这种令人无法忍受的特征导致了众所周知的结果：野蛮的打击和镇压；简言之，即是一种对于公共空间的治安性的清理，它通过隐瞒信息进而甚至掩饰了自身行动的可见

[1] "我们"，在这篇文章接下去的部分中将只是指涉从其整体上来把握的政治的一代。

性。对于我们来说，这就意味着某件事情已经在我们之中并以我们的名义发生了，而我们在双重的意义上被蒙蔽。在那时，甚至对于失踪者进行计算都是不可能的。这种双重消失的意义，我们可以用某种反证的方式来对其进行理解，即，从萨特为《全世界受苦的人》所作的前言中的一句话出发，“今天，痛苦那令人目眩的太阳已升至中天，它照亮了所有的国家。”[1]然而，事实上，这个令人目眩的太阳却什么也没照亮。被烙印和被判死刑的肉体没有被照亮。我们可以从最近展出的来自波斯尼亚、卢旺达和其他地方的图片中确证这一点。这种展览至多是产生出道德的义愤，一种他者遭受的苦难所引发的痛楚，和一种反对施虐者的空洞的仇恨；而更为隐蔽地，这种展览所产生的常常是一种因没有处于这种他者地位而产生的安全感，常常是一种对于我们冒失地称为痛苦的存在的恼怒。忧虑和怜悯并不是政治的情感。

因而，在这里照亮了某种政治场景的并不是这个令人目眩的太阳。相反，毋宁说，是一种不可见性，一种由治安行动所产生的蒙骗。然而，治安，在作为一种粗暴的镇压力量之前，首先是一种干预的形式，它规定了可见者和不可见者、可说的和不可说的。正是通过与此种规定的关联，政治才被构建起来。政治不是通过与战争相关联而得以产生，从而事实上被构想为一种历史特征的出现。它是在与治安的关联之中产生出来的，并被构想为对显现者和被理解者、对被计算者和不能被计算者进行规定的法律。然而，应该记得，以官方的说法，阿尔及利亚战争并不是一场战争。它是一次大规模的治安行动。政治的反应因此就是一种对于这场战争的治安本性的反应，它不同于对于解放战争的历史合法性的评价。由此出发，一种政治的主体化得以可能，它不是对于他者的战争的那种外部的援助，也不是把他者的战争动因和我们的动因之间类同化。这种政治的主体化首先在与法国政府之间的“去—同一化”的关联中形成，正是法国政府以我们的名义造成了这一

[1]《全世界受苦的人》，巴黎，马斯佩罗出版社，1960年版，第26页。

切，但又在我们的眼前把一切都隐藏起来。我们不能把自己和这些作为示威者而在法国的公共空间中骤然出现又消失的阿尔及利亚人相等同。相反，我们可以与这个对其进行杀戮而又隐瞒所有数字的政府形成去—同一化的关联。

然而，作为政治的形象，他者的动因首先就是：一种与某个自我的去—同一化关系。这就是产生出这样的民众，他们不同于那种被政府看到、言说并计算的民众，而是这样一种民众，他们对公共性的构建之中的某种失误进行示威。此种示威自身构建了另一种共同体的空间。正如我们试图揭示的，一种政治的主体化始终隐含着一种“他者的话语”，它具有三重含义。首先，它是他者对于某种固定的同一性的拒斥，它是对于此种同一性的转化以及与某种自我的断裂。其次，它是一种向他者作出的证明并构建出一种由某种失误所界定的共同体。第三，它总是包含着一种不可能的同一化，也就是说和一种他者的同一化，而同时这种他者又是人们所不能与之同一化的——“全世界受苦的人”或其他。在此种情形之中，不存在某种和这些斗士的同一化，他们的理由不是我们的；也不存在和这些受难者的同一化，他们的面容对于我们来说甚至是不可见的。不过，在一种政治的主体化之中——在一种去—同一化之中——包含着此种所应承担的不可能的同一性。此种去—同一化可以成为政治行动的原则，而并不仅仅是怜悯的原则，确切的理由就是：它就是与自我的政治性的差异，它回应着另一种差异——法律—政府所确定的差异，这种差异在一个世纪以来被规定为法国人的同一性所具有的与自我之间的差异。我想论述此种由殖民征服所铭刻下的、并内在于法国人的法律规定中的法国主体和法国公民之间的差异。此种差异，法国政府在 1958 年 6 月之初就已经宣布了其终结。然而，正是其警察在 1961 年 10 月的一天又再度划开了间距，他们通过镇压的手段把这些“法国人”和其他的法国人区分开来，并由此区分了哪些人有权而哪些人无权进入法国的公共空间。而且，由此，它使得一种主体化得以可能，这种主体化既是与公民资格的自我之间所

存在的差异、也是法律的公民资格和政治的公民资格之间的差异。只是，此种与阿尔及利亚的/法国的公民的自我之间的差异不再为了一场解放战争的战士而被主体化——他们从此将致力于通过斗争而赢得其阿尔及利亚人的同一性。相反，它是为了我们的，为了那些从公民资格的两种界定之间来进行把握的人：归属于法国人的国籍上的界定以及对公民资格的政治上的界定（作为对未被计算者所进行的计算）。它不再为阿尔及利亚人创造出政治。然而，这里它创造出一种政治的主体化、一种被包容者和被排斥者之间的关联，而不带有主体的特殊名称。然而，也许正是此种在两种公民资格之间形成差异的无名的主体化若干年之后在一个不可能同一化的典型原则之中得到命名，即 1968 年的“我们都是德国的犹太人”：这种不可能的同一化颠倒了一种谴责性的称呼，以便从中形成一种未被计算者的开放的主体化原则，而没有与所有那些可同一化的社会群体的表象产生政治上的混淆。是什么在事实上形成了这种为 1968 年 5 月风暴所增强了的政治进程的特性？而那些愚钝者固执地想以风俗和精神状况的转变这些概念来进行阐释的又是什么？这就是对于工人运动中的那些重要的主体化根基的重新发现——而这种根基已经在阶级的社会学上的同一化和其政党的官僚主义的同一化之中丧失殆尽。这就是对一个无产阶级的或其他的政治主体的重新发现：对于一种失误的揭示，对于未被计算者的计算，一种被视作不可见者或被剥夺了可见性者的可见性形式。然而，还应该对排斥和包容之间的关系的特殊形式进行描述，这种关系形成了此种政治主体化所固有的界限。这种对被屠杀和被遮蔽的肉体的不可见性的攫取也是一种对其进行规避的方式，是构建一种“阿尔及利亚性”的方式，而这种“阿尔及利亚性”仅仅是一个法国的政治行动的范畴。确实，此种遮蔽和阿尔及利亚的革命话语密切相关。这种话语给予阿尔及利亚战士的正是消灭压迫的战争和由此所导向的无暇未来的完美面貌。这样，对于他者的抽象所回应着的恰恰是对于同一者所进行的抽象。一方面，被重新占有的战争的话语所确证的只是一种（有助于构建之中的同一性的）外在的关

联。另一方面，对于公民资格进行区分的法国的主体化界定了一种把他者内在化于法国的政治景象之中的关联。攫取一种历史同一性的战争与建基于一种不可能的同一化之上的主体化的政治，在二者之间因此并不存在着有力的政治关联。阿尔及利亚斗争的领导者们以及反对阿尔及利亚战争的激进分子们就成为同谋，他们对于斗争的独特性进行了一种同样的政治性的消除。然而，此种消除却在两方面都产生出相反的政治效果。在业已赢得独立的阿尔及利亚这一边，它就意味着话语和现实之间的剧烈冲突以及被否定者和被驱除者的各种回归形式。它意味着在拥有国家话语的人民和回归其社会和文化现实的民众之间的无中介的、无政治主体化情境的冲突。相反的，从战争的失败者这一边来说，它就导致了对一种未被计算者的政治主体化情境的重新界定。我们由此就可以说，这种他者的"动因"的政治利益已经获得，并以未偿债务的道德范畴来表达此种悖论。不过，更值得注意的是以遗忘的范畴来进行思索并在我们所处的当下来衡量此种遗忘所产生的长远影响。

因为，对于把我们所处的当下和反—殖民主义、反—帝国主义的时代所做的比较而言，最值得注意的并不是在一个历史信念的时代和一个相对主义被普遍化的时代之间的对立。正是在这里，支配性的话语秩序向我们揭示了不断地被此种信念的幻灭所引发的政治行动。这样，人们就向我们逆向地展现了一种恶性连锁，它通过一件接一件地重新确立起来的事实，使得任何政治行动的历史信念的基础都消失了。经历了60年代的第三世界主义的幻觉的迅速消亡，我们进入了70年代并发现了古拉格群岛[1]，又进入了在其中法国人并未反抗一切的80年代，而在1989年这个转折点上，法国大革命不再是人们所相信的那样。这样，政治行动就成为所有那些想从中缔造出一个世界者所遗留下的孤儿。这些去魅的编年史走不了多远。与其把一种征服性的真理体系和一种不抱幻想的真理体系

[1] 《古拉格群岛》，苏联著名作家索尔仁尼琴的长篇巨作，披露列宁和斯大林时期的苏联的劳改制度。——译者

进行比较，更应该把一种相异性的地位和一种他者进行比较。如果存在着一种对于解放之胜利未来的信念，那政治就不存在。而如果存在着一种他者的动因、一种公民资格与其自身之间的差异，那么，政治就存在。

对于此种差异的遗忘，我们在不同的地方已经论述了其后果。共识把作为政治主体的“人民”和那些在其群体之中分解和重组、并带有特定的利益和同一性的民众相等同，把政治公民和权力主体相等同，此种权力主体则总是倾向于与经济主体相类同，并作为宏观流通和权利与能力之间、市场利益和共同的善(Bien)之间的无止境交换的微观缩影。它同样也是共识性的乌托邦的结果或补充：在某个断裂点上，经济—法律的微观机制采取了被排斥者的形象：利益的丧失导致了“同一性”的丧失以及“社会联系”的丧失。它是同一性的要求，是对于一种包容他者的公民身份的否定，它具有着双重形式：仅仅肯定同一者的权利的共同体形式和从属于他者的唯一律令的宗教形式。它还是种种共产主义和原教旨主义的微不足道的补充：此种“普遍主义”把公民资格和政府的司法权限完全等同，并很少丧失把种族主义的隐蔽的战栗与政教分离的原则结合起来的机会以及把重新征服的战争狂热与对人民权利的捍卫结合起来的机会。最终，它就是“人道主义”，作为一种纯粹的人性的事业，作为对于人权的捍卫，这里，人权被严格地等同于受难者的权利以及这些人的权利——他们无法确立起其自身权利的价值、无法从中形成一种政治的证明：简言之，一种“他者的动因”从政治被重新导向道德，并被完全转化为对于那些受难者所承担的责任，它最终伴随着那些大国的地缘战略性（géostratégique）的治安行动。[1]

---

[1] 波斯尼亚的问题可作为对此种他者地位转换的典型例证。它揭示了：受难的他者这个形象凭借其自身并不能够拯救任何的政治，因为此种他者和阿尔及利亚他者或越南的他者不同，它不是我们的他者，因而它没有界定我们的公民资格与其自身的任何关联。所有对于波斯尼亚所进行的政治斗争的努力都已经令人遗憾地脱离了对于受难者的救助和界定一种共同利益的单一要求，它源自在受难的波斯尼亚自身中的两种共同体观念之间的对立：仍然体现于侵略者的治安逻辑中的对人口和身份重新进行平衡分配的观念以及共同体的观念——此种共同体不从属于那些承受了共在的单纯偶然性的人，也没有任何其他的分配原则，除了政治的奠基性原则，也即任何二者之间的平等。

因此，人们就不能以利益和损失的重新分配这些简单范畴来对法国—阿尔及利亚的过去进行思索。阿尔及利亚问题所固有的不对称性导致了两种相互对立的直接后果。然而，此种不对称性并不仅仅取决于一个失败了的使命。它内在于去—殖民化所固有的政治逻辑和战争逻辑的关联之中。在战争之中没有他者的动因。只有在政治之中才有他者的动因，而且政治是作为不可能的同一化而起作用的。然而，同样，对于此种被称为“阿尔及利亚战争”的对立的遗忘，也就是对于内在的相异性的遗忘、对于政治所固有的公民资格与其自身之间的差异的遗忘。我们看到，在法国，此种被遗忘者怎样以“移民问题”以及种族主义的新爆发的形式再度回归。像其他人一样，我已经论述了，作为这些爆发所关注的对象，“移民”就是昨日的移民工人，它已经丧失了其他的名字（工人或无产者的名字）并且因此被重新归为一种他者的单纯身份，它既不能被同化又具有威胁性。我认为，应该对这种分析进行补充。使得此种“工人”或“无产者”的政治同一性发生作用的，正是政治的主体性与社会群体之间的断裂。然而，此种断裂却通过对于一种他者的动因的接纳而产生。正是通过此种他者的动因，一个作为“工人”或“无产者”的主体才会与一个社会群体（这个群体和某个其他群体处于利益斗争中）相分离并形成一个公民资格的形象。对于阿尔及利亚的遗忘，这也就是对于这些裂痕之一的遗忘，正是通过这些裂痕，社会身份发生断裂并让位于政治的主体化。很难“以”战争来从事政治。然而，总的说来，从事政治总是艰难的。这些有限情境（在其中政治、战争和道德形成了对于他者问题的置疑），也同样是思索政治的不稳定性的本质情境。

第三部分

政治的 10 个主题

政治的 10 个主题

主题 1

政治不是权力的实施。政治应该从其自身被界定，作为一种由适当的主体付诸行动并符合一种固有的合理性的特殊的行为模式。

正是政治的关联令政治主体得以被思索，而不是相反。

如果我们把政治与权力的实践和占有权力的斗争等同起来，那我们所从事的就是政治的经济学。然而，如果我们把政治学视作一种权力理论或一种对其合法性基础的探索，那么，我们所从事的也同样是一种政治思想的经济学。如果政治是一种特殊的事物，而并不仅仅是更值得思索的聚集的模式或一种根据其合法性模式来进行区分的权力的形式，那正是因为它和一种其所特有的主体相关，而此种相关具有一种（把这种主体界定为其所特有的）关联模式的形式。这正是亚里士多德在其《政治学》第一卷中所指出的，在那里，他把政治统治和其他形式的统治区分开来，并把前者作为一种对于平等者所进行的统治；或如他在第三卷中把公民界定为那些“既能指挥而行令又能受命而服从的人[1]”。政治的总体就在于此种特殊的关联，在于此种政治必须质询

[1] 《政治学》中译本，第 123 页。——译者

其意义及其可能性条件的参与。

此种对于政治的“特性”所进行的质询事实上应被小心地和今日广为传布的对于政治回归的命题区分开来。在最近的几年之中，人们已经看到了，在国家的共识的框架之中，对于社会的幻觉的终结和向一种纯粹政治回归的断言的盛行。这些断言普遍依赖于一种对于亚里士多德的相同文本的解读，此种解读通过列奥·施特劳斯和汉娜·阿伦特的诠释而得以展开。这些解读普遍地把“适当的”政治秩序等同于那种和 *zên*（被理解为一种质朴生活的秩序）相对立的 *euzên*（即追求一种善的生活）的秩序。由此出发，家庭和政治之间的边界就变成社会和政治之间的边界。并且，与那种被其固有的善所界定的城邦理想相对立，人们提出了作为对于大众和需求进行统治的当代民主的黯淡的现状。在实践之中，这种对于纯粹政治的歌颂重新赋予了寡头政治（因其专家们而焕发光彩）以一种好的政治的美德。这就是说，这种所谓的对于政治的纯化——把政治从家庭和社会的必然性之中解脱出来——重新回到了把政治归结为国家统治的这种纯粹和简单的还原。

在种种政治或政治哲学的“回归”的当前的闹剧的背后，应该辨认出一种作为政治哲学的特征的根本性的恶性循环。这种恶性循环就在于对政治关系和政治主体之间的关联的解释。它旨在提出一种政治存在所特有的生活方式。政治的关系因此就从这种特殊的生活世界的特性之中被演绎出来。人们通过一种人格的存在来对其进行解释，这种人格把善和普遍性作为固有的要素，并与由需求和利益所驱动的家庭和私人世界相对立。简言之，人们把政治解释为一种生活方式的实现，此种方式是那些以政治为目的者所固有的。人们把这种事实上作为政治对象的分享作为政治的基础。

如果人们把政治思索为一种特殊的生活世界，那政治的特性就会顿然消失。政治不能通过任何先于其而存在的主体来进行界定。我们只有在其关联模式之中来寻找政治的“差异”，而正是此种差异令其主体得以被思索。如果人们重新采用亚里士多德对于公民的界定，那么，

就存在着一种主体之名(*politès*)，这种主体是通过对一种行动模式(*arkheïn*)及与此种行动相对应的后果(*arkhesthai*)的参与(metexis)而得到界定的。如果存在着一种政治的特性，那它就完全在于此种关联之中，这种关联不是主体之间的关联，而是用来界定一个主体的两个相互矛盾的范畴之间的关联。一旦人们瓦解了一个主体和一种关联之间的纠结，那么政治就会消亡。这正是在所有那些思辨的或经验的虚构中所发生的，这些虚构在政治主体的特性和其聚集的条件之中来寻找政治关联的根源。传统的问题"出于何种理由，人们会聚集于政治共同体之中？"总已经是一种回答，它使得它试图解释或奠基的对象(即政治参与的形式)消失——消失于社会性的要素和原子的游戏之中。

主题2

政治的特性就是一种主体的存在，这种主体被其对于相反事物的参与所界定。政治是一种悖论性的行动的类型。

政治作为对于平等者的统治、公民既作为行令者又作为受令者，这些原则表明了一种须进行严格思索的悖论。因此，必须排除那些对于(令人联想起义务和权力的交互性的)议会体制之"意见"的陈腐表象，以便理解独特的亚里士多德的原则。这个原则向我们指出了这样一种存在，它同时是一种行动的施动者和这种行动所作用的质料。它否定了行动的通常的逻辑：即一个赋有特殊能力的施动者在某种质料或对象身上产生出某种效果，而后者拥有接受此种效果而非其他任何效果的特殊潜质。这个问题，人们决不能以在行动的两种模式之间的经典对立的形式来解决：即 *poiesis*，由(赋予某种质料以某种形式的)制造的模式所决定；以及 *praxis*，使献身于政治的人的交互存在摆脱这种关联。我们知道，此种对立接替了 *zên* 和 *eu zên* 之间的对立，它维持了

某种政治的纯粹性观念。这样，在汉娜·阿伦特那里，*praxis* 的秩序就是在（被理解为肇始的力量）*arkheïn* 的力量之中的平等者的秩序。她在《何为政治？》（Qu'est-ce que la politique?）一书中写道："*arkheïn* 这个词，就意味着肇始和命令，因此也就是自由。"这样，一旦适合于行动的一种模式以及一个世界得到界定，一种令人注目的概括就得以使我们提出在城邦之中的肇始、命令、自由和生活之间的一系列的等式（"在一个城邦（*polis*）之中的自由和生存是一回事"，这篇文章还这样写道）。这一系列的等式在基于荷马史诗的英雄共同体（这些英雄平等地参与到了本原的力量中）而产生的公民平等的运动之中找到了其等价物。

反对这种荷马史诗的和谐关系的第一个证据恰恰是荷马自己提出的。为了反驳饶舌者瑟塞蒂兹（Thersite）（他习惯于在众人面前讲演，即使他没有任何进行讲演的资格），尤里西斯提醒道，亚奇人（Achéen）的军队只有一个首领，那就是阿伽门农。这样，他就提醒了我们 *arkheïn* 所要表达的含义：走在前面。而且，如果有一个人走在前面，那就必然有其他人尾随其后。在 *arkheïn* 的力量、自由以及 *polis* 之间的线索不是笔直的而是曲折的。为了确信这一点，只需看到亚里士多德以三个阶层来构建其城邦的方式就足够了，每个阶层都有着一个独特的"称号"：*aristoï* 所拥有的德性、*oligoï* 所拥有的财富以及 *dèmos* 所拥有的自由。在此种划分之中，"自由"作为 *dèmos* 这个悖论性的部分而出现，而荷马史诗中的英雄们恰恰向我们说道，*dèmos* 只和一件事相关：沉默并顺从。

简言之，*praxis* 和 *poiesis* 之间的对立并没有解决对 *politès* 的界定之中的悖论。在 *arkhè* 这个质料之中，正如在其他的质料之中，通常的逻辑要求：存在着一种特殊的行动的能力，这种行动作用于一种特殊的受损（pâtir）的能力。*arkhè* 的逻辑预设了一种确定的优越性，它作用于一种确定的低微性。为了一种政治主体的存在和政治自身的存在，必须和这种逻辑断裂。

主题3

政治是一种 *arkhè* 的逻辑的特殊的断裂。它事实上并不仅仅是预设了在行使一种力量者和承受此种力量者之间的位置的“通常”分配之中的断裂，而且还是与能力的观念的断裂，这些能力使得这些位置成为“固有的”。

在《法律篇》的第三卷中（690e），柏拉图致力于一种对进行统治的资格（*axiomata*）与被统治的资格的系统性的考察[1]。在他保留下来的七种资格之中，四种是权威者的传统资格，它们奠立于一种自然的差异之上，并作为一种出生时就已经确立的差异。那些先出生或生来与众不同的人就拥有发号施令的资格。这样，家长对于孩子、年长者对于年轻人、主人对于奴隶以及贵族对于平民所拥有的权力就得到奠基。第五种资格被作为原则之中的原则而被提出，它总括了所有自然的差异。它是优越的自然本性的能力，是最强大者对于最孱弱者所拥有的权力，这种权力只有一种不足，即，严格地说，它是不可确定的，而这一点在《高尔吉亚篇》之中得到了详尽地论证。第六种资格给出了唯一一种在柏拉图看来是有价值的差异，即有知者对于无知者所拥有的权力。这样，就有四对传统的资格以及两对理论性的资格：自然的优越性以及科学的支配地位。这个目录应该在这里终止。然而，还有第七种资格。这就是“神的选择”，换言之，即是运用抽签的方法来指定由谁来对 *arkhè* 进行运用。柏拉图没有充分展开。然而，很清楚，此种带有嘲讽意味的所谓“神的选择”指示着这样一种体制，对此他在别的地方曾指出只有一个神明能拯救它，即民主制。民主制的特

[1] 这句话实际上是在《法律篇》690A之中。——译者

征就是抽签的方法，也就是统治的资格的缺乏。它是一种例外的状态，在其中，任何的相互对立者、任何的角色分配的原则都不起作用。“既能行令又能受令”于是就完全不同于一种交互性。相反地，它是交互性的缺乏，它构成了此种关联的例外的本质。而且，此种交互性的缺乏依赖于一种悖论，即一种缺乏资格的资格。民主就是这样的特殊情况，在其中正是资格的缺乏才提供了运用 *arkhè* 的资格。它是无开端的开端，是那些不发号施令的人所进行的统治。由此所摧毁的，正是 *arkhè* 的特性，及其重复，它使得 *arkhè* 自身在一种能力及其运用的循环之中始终处于在先的地位。然而，此种例外的情况却等同于一种普遍的政治特性的条件。

主题 4

民主不是一种政治体制。作为 *arkhè* 的逻辑（也就是说，统治在其运用之中的先在性）的断裂，民主是政治自身的机制，作为界定一个特殊主体的关联的形式。

使得政治所固有的 *metexis* 得以可能的，正是所有在 *arkhè* 的运用之中对部分进行分配的逻辑的断裂。人民的“自由”构成了民主的原则，它把统治的原则的断裂——也就是说，统治的能力与被统治的能力之间的关联的断裂作为现实内容。参与“统治与被统治”的公民只有从 *dèmos* 出发才可以被思索，这里 *dèmos* 被看作诸相关能力之间的对应性已经断裂了的形象。

因此，在政治体制作为种种不同的以一种公共权力机构来集聚民众的组织方式之一的意义上来说，民主绝不是一种政治体制。民主是政治自身的机制，是其主体及其关联形式的机制。

我们知道，民主是一个与事物相对立者所创造出来的术语：所有那

些拥有一个统治的“资格”者：资历、血统、财富、德性、知识。以这个嘲讽性的术语，他们所表达的是这种对于事物的秩序的特有的颠倒：“*dèmos* 的力量”，就是这样一些人所进行的特别的统治这个事实，他们的唯一的共同之处就是都没有任何进行统治的资格。在作为共同体之名以前，*dèmos* 是共同体的一个部分的名称：穷人。然而，准确地说，“穷人”所指称的并不是民众之中在经济上受到损害的那个部分。它仅仅是指称那些无足轻重的民众，他们没有行使 *arkhè* 的力量的资格，没有被计算的资格。

这恰恰是上面引用的瑟塞蒂兹的章节之中荷马所说的。尤里西斯以君权来镇压那些欲言说者，后者作为 *dèmos*，他们从属于一个由那些在计算之外者（*enarithmioï*）所构成的未分化的群体。这并不是一种演绎，而是一种界定。那些在计算之外者就是 *dèmos*——那些不拥有需要被理解的话语的人。第十二卷的一个引人注意的段落体现了这一点。波利达马斯（Polydamas）抱怨说他的意见被赫克托耳（Hector）视作毫无价值的。[1]他向后者说：“当一个人是 *dèmos* 时，他没有言说的权力。”然而，波利达马斯并不是一个像瑟塞蒂兹那样的平民，他是赫克托耳的一个兄弟。*dèmos* 并不指称一种低等级的社会类别。那些在不必言说时进行言说的人、那些参与到他并不是其中一份子的事情之中的人，他们是 *dèmos*。

主题 5

人民（le peuple）是民主的主体，因此，是政治的原初的主体，它不是共同体成员的集合或民众之中的劳动阶级。它是与对民众的不同部分的总体计算相关的附加部分，它在共同体的总体之中辨认出对未被计

[1] 典故见《伊里亚特》第十二卷。——译者

算者的计算。

dèmos 仅仅是作为*arkhè* 的逻辑以及开端/统治的逻辑的断裂而存在。它不能被等同于这样一些人的种族，他们承认拥有同样的开端、同样的血统；也不能被等同于民众的一个部分或其部分的总和。人民仅仅是民众与其自身相脱离的那个附加物，它悬置了合法性统治的逻辑。此种脱离尤其体现于那种导向雅典民主的本质性的变革之中，后者是克利斯提尼（Clisthène）[1]通过在城邦的领土之上重新进行区镇划分而推行的。通过以三个相互分离的区域——城区、沿海和内地的加合(addition)来构成每个氏族，克里斯提尼废除了把氏族置于贵族的地区领袖的统治之下的原则——这些贵族的权力为众所周知的血统所合法化，它越来越把地主的经济权力作为现实内容。总之，人民是这样一种建制，它反对以财富原则来接替血统原则的逻辑。它是一种抽象的附加物，与所有对于民众的不同部分的有效计算相关联、与它们参与共同体的资格相关以及与依据这些资格而属于他们的共同的部分相关联。人民是附加性的存在，它规定着对未被计算者的计算或“无—部分”(sans-part)的部分，从根本上来说，即是言说的存在之间的平等，而缺乏此种平等，不平等自身就无法被思索。我们不会从一种平民主义的意义上而是从一种结构的意义上来理解这些论述。并不是那些受苦的劳动阶级占据着政治行动的领域并把其名字与共同体的名字相等同。民主用来与共同体的总体相等同的是一个空的部分、附加的部分，它把共同体从社会各部分的总和之中分离出来。此种基本的分离把政治奠立为附加性的主体的行动，后者在与对社会的不同部分的总体计算的关联之中被规定为多余的(en surplus)。

因此，政治问题的核心就在于对此种空和多余的解释。对于民主的不可置信的批评总是把政治人民的构成性的“无”归结为贪婪的大众

[1] 克利斯提尼（约前570—前508），雅典政治家，一般被认为是雅典民主政治的创始者。——译者

或无知的民众的过剩。克劳德·勒福尔对于民主的解释给予此种空以其结构性的特征。然而，这种空的理论可以用两种方式来进行解释。根据第一种，它是无序，是权力的合法性的缺乏，是政治空间的构成要素。根据第二种，它是国王的双重肉体——人类的和神圣的——的非实体化的产物。民主始于对国王的谋杀，也就是说，始于象征的崩溃，它产生一种非实体的社会。这种原初的联系引发了对一种人民的荣耀肉体进行想象性重构的原初欲望，此种肉体是国王的不朽肉体的超验性和所有的极权政体原则的后继者。针对此种解释，我们将反驳道：人民的双重肉体不是一种至上肉体之牺牲的某种现代的后果，而是一种政治的构成性的经验。首先是人民，而不是国王拥有一种双重的肉体。并且此种双重性仅仅是政治由之得以存在的那种空的附加物，它附加于所有的社会计算之上并对于所有的统治的逻辑来说构成例外。

第七种资格，柏拉图指出，正是"神的部分"。我们会坚持说，此种神的部分——此种无资格者的资格——在自身之中包含着所有那些政治从"神学"之中所拥有的东西。对于"神学—政治"这个主题的当代的坚持把政治问题消解于权力的问题和为之奠基的原初境况的问题之中。它通过对一种原初祭献的表象而重复着对于契约的自由主义的虚构。然而，以民主来为政治奠基的 *arkhè* 的划分并不是一种创始性的祭献。它是对于祭献的肉体的中性化。此种中性化可以在《科隆纳的俄狄浦斯》(*Œdipe à Colonne*)的结尾处寻找到确切的寓言：正是以祭献的肉体的消失为代价、以不再寻找俄狄浦斯的肉体为代价，雅典的民主才从其葬礼之中获得了恩惠。想要挖掘尸体，这就不仅仅是把民主的形式和罪的剧情或原初的厄运联系在一起。并且，更为根本地，它把政治的逻辑归结为权力的原初场景的问题，也就是说，把政治归结为政权。原初的象征性的灾难的情节，通过以精神病的范畴来解释空的部分，把政治的例外性转化为民主这个祭献的象征。它把政治所固有的争端归结为原初的罪或杀戮的不可胜数的替代

物之一。

主题 6

如果政治是这样一种趋于消失的差异的轨迹——此种差异即是与对社会的部分和派别所进行的分配之间的差异，那么，其存在就绝不是必然的，而是始终作为一种在统治的形式的历史之中的暂时性的事件而发生。同样，政治的争端把政治自身的存在作为本质性的对象。

政治决不是这样一种现实，它源自人类在共同体之中进行聚集的必然性。对于这种聚集所根据的原则来说，它构成一个例外。事物的“通常”的秩序是：人类共同体在那些拥有统治资格者的统治之下得以聚集，这些资格被他们进行统治这个事实所确证。不同的统治的资格最终被归结为两类主要的资格。第一种把社会归为（人类的或神圣的）家系的秩序。它是血统的权力。第二种把社会归为其行动的必要法则。它是财富的权力。社会的“通常”的进化，就是从血统的政府发展到财富的政府。政治是作为与此种事物的通常进化之间的偏离而存在着的。在政治主体的本性之中所表现的正是此种异常，这种主体不是社会群体，而是对于未被计算者进行计算的规定形式。

政治是存在着的，在以下的意义上：人民不是种族或人口、穷人不是民众之中受损害的那个部分、无产者不是工业劳动者的群体，等等，而是这样的主体，他们在对社会诸部分的总体计算的附加物之中规定着一种对未被计算者进行计算或无部分的部分的特殊形象。这个部分是存在的，这就是政治的关键所在。它是政治争端的对象。政治冲突并不反对具有不同利益的群体。它反对对共同体的不同部分和不同派别进行不同的计算的逻辑。“富人”和“穷人”之间的斗争是围绕此种可能性的斗争：这些词分化为两类，并且形成了对共同体进行另一种计

算的范畴。政治争端以其对于共同体诸部分和诸空间的划分而依赖于政治特性的争议性的存在。有两种对共同体的诸部分进行计算的方式。第一种只计算那些现实的部分和实在的群体，它们是由构成社会的血统、功能、场所、利益的差异来界定的，并排除了所有的附加物。第二种则对无部分的部分进行“额外”地计算。我们将把第一种称为治安，第二种称为政治。

主题 7

政治尤其是和治安相对立。治安是一种对于可感者的分配，其原则是空和附加物的缺乏。

治安不是一种社会的功能，而是一种社会的象征性的结构。治安的本质不是表象，也不是对于生存者的控制。其本质是对于可感知者的某种分配。我们将把可感知者的分配称为普遍的隐含的法律，它界定了参与的模式，而这种界定是通过首先界定参与模式在其中被规定的感知模式而得以进行的。可感知者的分配是世界之中的裂痕和与世界之间的裂痕，是“分配”（*nemeïn*），共同体的“法”（*nomoï*）就奠基于其上。此种分配应从这个词的双重意义上来理解：一方面，是进行分离和排斥者；另一方面，则是参与者。一种可感知者的分配，就是在可感知者之中确定一种分享的共性和对排他性部分的分配之间的关联的方式。以其感性的明确性，这种分配先于对部分和派别的分配，它自身预设着这样一种在可见者与不可见者之间以及可以被理解者与不能被理解者之间的划分。

治安的本质就是作为一种对可感知者的划分，它以空和附加物的缺乏为特征：社会由致力于特殊的行为模式的群体、这些群体得以在其中实施行为的场所以及与这些群体和场所相对应的存在模式所构成。在

此种功能、场所以及存在方式的对等关系之中，没有给空留下任何位置。此种对于“不存在”（il n'y a pas）的排斥正是作为国家实践之核心的治安原则。政治的本质就是扰乱此种秩序，并以一种无部分的部分来对其进行补充，这个部分在共同体的总体之中被辨认出来。政治争端通过把政治从治安之中分离出来而使得政治得以存在，而治安总是使得政治消失，这或者是通过对政治进行彻底否定，或者是通过把政治的逻辑等同于其自身的逻辑而实现的。政治首先就是一种对于可见者和可说者的干涉。

主题 8

政治的本质工作就是对其自身的空间进行构型，就是使得其主体和其运作的世界得以显现。政治的本质就是对于纷争的揭示，作为在同一个世界之中的两个世界的呈现。

让我们从一种经验的论据出发：对于公共空间的政治介入首先并不在于检查示威游行者的身份，而在于驱散游行者。治安并非质询个体身份的法律（阿尔都塞的“嗨！在那里的，你”），除非把它和宗教服从相混淆。它首先唤起的是一种关于存在者、或毋宁说是非存在者的明证性：“走开！没什么好看的。”警察说在马路上没什么好看的，除了走开之外没什么好做的。他们说流通的空间仅仅是流通的空间。政治就在于把此种流通空间转化为一种主体的呈现空间：人民、工人、市民。它在于对空间，对可以做、可以看和可以命名者进行重新构型。它是一种基于可感知者的划分，基于这个为所有共同体的 *nomos* 奠基的 *nemeïn* 而产生的争端。

此种构成政治的分享绝不会以命运的形式，也就是说，以政治所固有的或不得不承担的属性的形式被给予。准确地说，这些属性的含义和外延都是争议性的。这典型地体现在这样一些属性上，它们在亚里

士多德那里界定了政治能力或一种与质朴生活相分离的"根据善的生活"的目的。看起来，没有什么比《政治学》第一卷中所作出的推断更为清楚了，此种推断是从人所具有的、高于 *phônè*（仅适于表达所经受的快感与痛苦）的 *logos*（适合于以公正和不公正的"感觉"（*aisthesis*）来呈现一种共同体）的特权所构成的符号中得出的。谁面对着一个拥有清晰发音的语言和表达能力的动物，他就知道，他正在与一个人、也即政治的动物打交道。实践之中的唯一困难就是去认识通过何种象征人们得以辨认出此种符号，人们怎样才能使自己确信面前的这个人口中所发出的声音是一种话语而并不仅仅是一种状态的表达。那些人们不愿把其当作政治的存在的人，人们就开始不把他视作政治性的符号的持有者，开始不理解他所说的，不理解这是一种从其口中发出的话语。并且，这种对立同样体现在家庭和私人的隐秘生活与平等者所享有的显明的公共生活之间，这后一种对立常常轻易地被人援引。为了拒绝给予一种类别（比如说工人或女性的类别）以政治主体的属性，在传统上只需证明：他们属于一个"家庭的"空间，一个与公共生活相分离的空间，并且，从中只能产生表达痛苦、饥饿和愤怒的呻吟与呐喊，而不是表达一种共同的 *aisthesis* 的话语。而这些类别的政治总是在于重新规定这些空间，以使得一个共同体的场域得以呈现——它仅仅作为纷争的共同体，以使其自身作为言说的存在者、公共 *aisthesis* 的参与者而被看到和被理解。它旨在使得那些没有被看到的人得以呈现，使得那些仅仅作为噪音被听到的声音得以作为话语而被理解，使得那些仅仅作为特殊的快乐和痛苦的表达得以作为对于一种共同的善和恶的情感而得到表现。

政治的本质就是纷争。纷争并不是不同利益或观念的交锋。它是对于一种可感者与其自身的差异的体现。政治表现使得那些没有理由被看到者得以呈现，它把一个世界置于另一个世界之中，比如说，把（在其中工厂作为一个公共场所的）世界置于一个（在其中工厂作为一个私人场所的）世界之中，把（在其中劳动者进行言说并对共同体进行

言说的）世界置于（在其中他们为了表达其特有的痛苦而呐喊的）世界之中。这就是为什么政治不能被等同于交往行为的模式。此种模式预设了已经被如此构成的参与者以及话语交流的形式（它意味着一个话语的共同体），而其限制也总是可以被理解的。然而，政治纷争的特性，就是参与者不是被构成的，讨论的对象、甚至讨论的场景也不是被构成的。那些使得这一点（即他从属于一个他者所看不见的共同的世界）得以呈现者不能利用任何交往的语用学所隐含的逻辑。那些证明工资这个“家庭”的事务也具有公共特性的工人应该表明这个（在其中他的证明构成为一种证明的）世界，并向那些不具有对这个世界进行观察的框架的人也表明这一点。政治的证明同时就是一种对于它在其中构成一种证明的世界的表现，它由一个有资格的主体进行表达、针对一个被同一化的对象，并趋向一个接受者——这个接受者被要求看到这个对象并理解这个证明，而“通常”他是没有理由来看和理解的。它是对于一个悖论性的世界的建构，这个世界把不同的相互分离的世界聚集起来。

政治因此既没有固有的场所也没有原初的主体。一种表现是政治的，这并不是因为它占据了这样一个场域或与这样的对象相关，而是因为它的形式是可感知者的两种划分之间的某种交锋。一个政治主体并不是一个利益或观念的集合。它是一种与争端相关的主体化的特殊秩序的运作者，而正是通过这种秩序，政治才得以存在。政治的表现因此总是有限的，而其主体总是不稳定性的。政治的差异总是处于消失的边缘：人民趋同于人口或种族，无产者趋同于捍卫其自身利益的劳动者，人民的公共示威的空间趋同于商贩的广场，等等。

政治的演绎是从一个平等者或自由的人所构成的特殊世界（它和一个必然性的世界相对立）出发，因此，它把一个恰好作为政治争端的对象作为政治的基础。这样，它自身就不得不承担起这些人的失明，他们“看不到”那些不具有可见场所的人。比如说，汉娜·阿伦特的《论革命》中的一个段落就证明了这一点，在那里她评述了约翰·亚当斯的文本并把穷人的厄运等同于“不可见”这个事实。这样一种等

同，她评论道，只能是源自这样一种人，他属于由平等者所构成的享有特权的共同体。然而，属于相关类别的人却“几乎不能理解”这种等同。人们会惊讶于此种非同寻常的失聪，它与“穷人”的那些（恰恰和其可见性模式相关的话语和表现的）多元性相对立。然而，此种失聪并非偶然。它与（对恰好作为构成政治之争端的永恒对象的）接纳(admission)构成了循环，而此种接纳作为原初的划分为政治奠定了基础。它在一种“生活方式”的划分之中与对“劳动的人”的界定形成了循环。这个循环不是一种特殊的理论上的循环。它是“政治哲学”自身的循环。

主题9

由于政治哲学的特性是以一种特有的模式来为政治行为奠基，故政治哲学的特性就是消除政治的构成性的争端。正是在对于政治世界的描述之中，哲学实现了这种消除。同样，其有效性将一直持续，直至那些对于这个世界的非—哲学的或反—哲学的描述。

政治的特性就是这样一个主体的存在这个事实，他没有进行统治的资格，但正是通过这个事实他实现了“统治”；由此，开端/统治的原则产生了不可挽回的分裂；并且，政治共同体确切地说就是一种纷争的共同体，——所有这些都是哲学最初所遇到的政治的奥秘。如果有一种“古代人”对于“现代人”的特权，则这种特权正是在于对此种奥秘的感知，而不是在于善的共同体和效用的共同体之间的对立。在“政治哲学”这个概念的平凡外表之下，掩藏着哲学和 *arkhè* 之律令的政治性例外之间的激烈的碰撞以及为了把政治重新置于此种律令之下的哲学努力。《高尔吉亚篇》、《理想国》、《政治家篇》、《法律篇》都体现了一种同样的努力来消除“第七种资格”的悖论或丑闻，以便使民

主成为一种“最强有力的政府”的不可确定的原则的类别——而唯一与此种政府相对立的就是仅仅由学者所组成的政府。它们体现了一种同样的努力来把共同体置于一种唯一的划分的法律之下，以便从共同体的*dèmos*之中驱除空的部分。

然而，此种驱除并不是在以下的简单对立之中所实现的：即（根据其总体性的原则而实现统一的和等级化的共同体的）好的制度与分化及无序的坏的制度之间的对立。它是在这个预设之中所实现的，后者把一种政治的模式等同于一种生活方式。并且此种预设已经在对于“坏”的制度（尤其是民主制）的描述过程之中起作用。政治的关键，人们指出，就在于对民主的“无序”所进行的阐释。通过把它与对民主的人的欲望所进行的驱散相等同，柏拉图把政治的形式转化为存在的模式，并把空转化为过剩（trop-plein）。先于作为“理想城邦”或“封闭的”城邦的理论家，柏拉图是政治的人类学概念的奠基人，此种人类学把政治等同于揭示一种人的类型或一种生活方式的属性。这种“人”、这种“生活方式”，这种城邦，就在那里，先于所有关于理想城邦的法律或教育模式的话语，先于对共同体的等级所进行的划分，先于对可感知者所进行的划分——这种划分取消了政治的独特性。

“政治哲学”的最初表现因此就包含着双重的意义。一方面，柏拉图建立了一个共同体，它是一种未分化的原则的产物，它以其场所、功能以及共性的内化的形式而被严格地界定为共同体。他建立了一种元—政治，作为城邦的不同“职业”，其“精神气质”（*éthos*）（也就是说其进行栖居的方式）及其*nomos*（作为法律但也同样作为特殊的表达方式——此种*éthos*正是根据它而得以表现的）之间的总体律令。此种共同体的人种学重新使得政治和治安之间难以区分。而政治哲学，在其意欲给予共同体以一种统一的基础这个意义之上，注定要把哲学与治安重新等同起来，并在为其奠基的行为之中取消政治。

然而，柏拉图同样创造了一种对政治形式的生产进行“具体”描述的模式。总之，他创造了对“理想城邦”进行拒斥的种种形式以及在

哲学的“先验主义”与（对作为生活方式的表达的政治形式所进行的）社会学的或科学—政治学的具体分析之间的对立的种种形式。这第二个遗产要比第一个更为深刻也更为持久。政治的社会学是政治哲学的第二个来源，它实现了后者的根本性的计划——并有可能“反对”后者：即在一种对可感知者所进行的独一无二的划分的基础之上建立共同体。尤其是托克维尔对于民主的分析——其不可胜数的变种和替代物助长了对于现代民主、大众时代、大众个体等等的话语，它为理论表达的连续性所规定，这种理论表达取消了无资格的资格以及无部分的部分在结构上的独特性，并把民主重新描述为社会现象和某一类人的属性的集体性的现实化。

相反地，重新恢复“政治生活”的纯粹性和（反对民主个体或大众的）共同体的共和主义的建构的要求以及在政治和社会之间的对立，这些都有效地建立起了在为“共和主义”重新奠基的先验主义与对民主进行的社会学描述之间的关联。政治与社会之间的对立，以人们对其所采取的某种方式，完全在政治哲学的框架之内被界定，这就是说，在政治的哲学性的抑制的框架之中被界定。当今所谓的政治和政治哲学的“回归”仅仅是对于政治哲学的原初表现的模仿，但却并没有把握其原则和关键。在这个意义上，它是对于政治和对于维系着政治与哲学的那种关联的彻底遗忘。在后现代社会之中的政治的终结这个社会学的主题以及关于政治的回归的政治学主题，二者都源自政治哲学的原初的双重表达，并会合于相同的对于政治的遗忘之中。

主题 10

政治的终结和政治的回归是两种（在一种社会状态和一种国家机构格局的单纯关联之中）取消政治的互补性的方式。共识正是此种取消的通俗名称。

政治的本质就在于纷争性的主体化的模式，后者揭示了社会与其自身之间的差异。共识的本质并不是与暴力及冲突相对立的和平协商以及合理性的一致。共识的本质是取消由可感知者与其自身的差异而引起的纷争、取消多余的主体、把人民还原为社会诸部分的总和以及把政治共同体还原为这些差异的部分所具有的利益和愿望之间的关系。共识就是把政治还原为治安。它是政治的终结，也就是说，不是其目的实现，而恰恰是事物的通常状态的回归——此种状态正是其非—存在的状态。政治的终结是始终在政治之中呈现的边缘，它总是一种有限的和暂时性的行动。政治的回归和政治的终结是两种具有相同效果的系统性的阐释：取消政治自身的概念以及作为其本质性要素之一的不稳定性。政治的回归宣布了社会的僭越的终结和向纯粹政治的回归，它只是掩饰了这个事实：社会绝非一种固有的存在领域，而是一个政治争端的对象。同样，其所宣称的社会的终结，也只是对于世界划分的政治争端的终结。政治的回归因此就是肯定：存在着一个政治所固有的场域。这样所孤立出来的政治的固有场域无非就是国家的场域。鼓吹政治回归的理论家们事实上肯定了其无效性。他们把政治和国家的实践相等同，而后者正是把压制政治作为原则。

关于政治终结的社会学论断则系统地提出了一种社会状态的存在，在其中政治不再有存在的理由，——或者是政治恰好达到了此种状态并实现了其目的（美国式的显白的版本、黑格尔—福山的版本），或者是其形式不再适用于现实的经济和社会关联的流动性以及人为性（欧洲式的隐秘的版本、海德格尔—境遇主义者的版本）。于是，此种论断就可以被概括为：资本主义，顺其逻辑发展到极致，就导致了政治自身的失效。于是它或者在面对变为非物质的利维坦（Léviathan）[1]的胜利之际宣告对政治的哀悼，或者它认定政治已经以分裂的、碎片化的、控

[1] 《利维坦》，英国政治思想家霍布斯的名著，"利维坦"本为《圣经》中所记载的巨大海兽，霍布斯用它来比喻一个君权至上的庞大国家。——译者

制论的、娱乐性的（等等）形式转化为与资本主义的最高阶段相对应的这些社会形式。这样，它就误解了这一点：准确说来，政治在任何的社会状态之中都没有存在的理由，而且，两种逻辑之间的对立正是用来界定政治所固有的偶然性和不稳定性的一个恒常条件。这也就是说，通过一种马克思主义的迂回，它以其自身的方式证明了以一种固有的生活方式来为政治奠基的政治哲学论断的合法性以及（把政治共同体等同于社会并因此把政治实践等同于国家实践的）共识性论断的合法性。关于政治回归的哲学和关于政治终结的社会学之间的争论因此恰恰就是对于一种秩序的争论，在其中，应该采取政治哲学的预设以便解释对政治进行消除的共识性的实践。

文本来源

“政治的终结”起初是应皮埃尔－让·拉巴里埃尔（Pierre-Jean Labarrière）之邀，在由法国和巴西举办的权力问题研讨会上所做的一次报告，这次研讨会于 1988 年 5 月举行，由国际哲学学会（Collège international de philosophie）主办。

“民主的功用”是在由 *Centro de Estudos de la realidad contemporanea* 组织，1986 年 12 月在智利的圣地亚哥举行的 *Democracia，democracia socialy participacion* 研讨会上所做的一次报告，这次研讨会由罗德里戈·阿尔瓦亚伊（Rodrigo Alvayay）和卡罗斯·鲁伊斯－施奈德（Carlos Ruiz-Schneider）主持。

“政治、同一化和主体化”译自一篇在“置疑同一性”（*Questionning Identity*）的研讨会上所做的报告，该研讨会由《十月》杂志组织、1991 年 11 月在纽约举行。英文版收于《同一性问题》这个合集之中，由约翰·赖赫曼（John Rajchman）编辑。

“平等者的共同体”是应米盖尔·阿本苏（Miguel Abensour）的邀请，并与阿兰·巴丢（Alain Badiou）合作，为 1987 年的一次在国际哲学学会论坛的框架之内所举行的会议而作。

“不可接受者”是对在 1993 年 6 月 CIPH 主办的“让·博莱耶。

他者的理性”研讨会上所做的一篇报告的修订。由帕特里斯·维梅仑（Patrice Vermeren）主持，此次会议的文件已经以相同的名称由L’Harmattan出版社出版。这篇文章的第一版于1995年发表于《人类》（*Genre humain*）第29期（主题是“良知”）。

“他者的动因”是为“法国—阿尔及利亚。相遇的目光”会议所作，这次会议由弗朗索瓦兹·普鲁斯特（Françoise Proust）与默罕穆德·西迪·巴尔哈特（Mohammed Sidi Barkhat）组织，于1995年5月在作家之家（la Maison des écrivains）举行。它发表于1997年2月《线》第30期。

“政治的10个主题”起初是为1996年10月在博罗尼亚举行的*l’Instituto Gramsci*会议所作，这次在“当代法国思想概况”活动的框架之内的会议是由在意大利的法国文化机构组织的。起初有11个主题，该文最初以法文发表时的主题数也与此相同［*Filozofski Vestrik/Acta Philosophica*，n° XVII（2/1997），Ljubjiana的哲学协会主办的杂志］。在本书中，主题数被减少到10个，主题5和6被合并。

第一、第二和第四篇文章收于《政治的边缘》的初版（Osiris出版社，1990年版）之中。值此再版之际，所有的文章都经过修订。

责任编辑／马 胜　装帧设计／张志全工作室
上海译文出版社／www.yiwen.com.cn





定价：19.00元
易文网：www.ewen.cc